

CAHIERS DE CASSICIACUM

ETUDES DE SCIENCES RELIGIEUSES

« Cassiciaco, ubi ab æstu sæculi requievimus in te, amœnitatem sempiternæ virentis paradisi tui. ».

S. AUGUSTIN,
Confessions IX, 3.

(...à Cassiciacum, où nous avons goûté en Vous un saint repos après les agitations du siècle, les délices et l'éternel printemps de votre paradis.).

LA CONSCIENCE FAUSSÉE ET LA PATHOLOGIE DE LA FOI

Première Partie : L'HÉRÉSIE

par le R.P. M.L. GUÉRARD des LAURIERS, o.p.

AIDEZ-NOUS PAR VOTRE GÉNÉROSITÉ
A FAIRE VIVRE CES « CAHIERS »
POUR ENCOURAGER LES ÉTUDES THÉOLOGIQUES
POUR L'HONNEUR DE L'ÉGLISE
POUR LA GLOIRE DE DIEU

CAHIERS DE CASSICIACUM

ETUDES DE SCIENCES RELIGIEUSES

Trimestriel - Le numéro : 40 F

Abonnements :

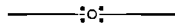
— simple	(étranger : 150 F)	120 F
— d'encouragement		250 F
— de soutien	à partir de	500 F

Chèques à l'ordre de :

ASSOCIATION SAINT-HERMENEGILDE
18, avenue Bellevue - 06100 NICE
C.C.P. Marseille 1175-42 C

Directeur de la Publication : Abbé Bernard Lucien
Association Saint-Herménégilde - 18, avenue Bellevue - 06100 Nice
Dépôt légal : 4^e trimestre 1979 - Commission paritaire N° 61 904
Imprimerie de Trion, G. Bernardet, 14, rue de la Favorite, 69005 Lyon

LA CONSCIENCE FAUSSÉE ET LA PATHOLOGIE DE LA FOI



A. - L'hérésie



M.-L. GUÉRARD des LAURIERS, o.p.

Le texte comporte deux sortes de divisions :

1) Les chapitres, eux-mêmes divisés par des sous-titres numérotés à l'intérieur de chaque chapitre.

2) Les paragraphes numérotés continûment de (1) à (46). Certains paragraphes comportent des divisions indiquées par des lettres minuscules suivies d'une parenthèse : a), b), ... Les subdivisions du sous-paragraphe a), sont indiquées par : aa), ab), ac), ...

Les numéros placés entre parenthèses au cours du texte renvoient aux numéros des paragraphes (1) à (46).

INTRODUCTION

1. Les fidèles qui demeurent attachés à la Tradition vivante de l'Eglise se trouvent, en fait et quoi qu'ils en veuillent, mis en opposition avec tous ceux qui, à quelque rang ou titre que ce soit, font partie des « églises nationales »¹, en lesquelles, actuellement, l'église romaine officielle tend à se décomposer.

Cette opposition est un grave désordre. Elle est en effet contraire à la première note de l'Eglise, savoir l'unité. Il était donc impossible qu'elle ne fût pas diagnostiquée. On a, de part et d'autre, fort naturellement, d'ailleurs, recouru aux catégories de la théologie classique. Cependant, à l' « hérésie » et au « schisme », on a fort justement adjoint le « modernisme ».

L' « hérésie » est, jusqu'à présent, demeurée à l'arrière plan ; on n'y croit plus vraiment, pas plus qu'à la vérité, évidemment. Et on risquerait, pense-t-on, en l'alléguant, de compromettre un hypothétique rapprochement.

Le « schisme » s'est manifesté comme étant chargé d'un potentiel polémique sans cesse renouvelé. Les « traditionnels » sont accusés de faire schisme, puisqu'ils ne sont pas « avec le pape ». Ils répondent qu'il vaut mieux « être avec 262 Papes » qu'avec un seul. Et on leur fait observer qu'ils sont schismatiques « maintenant », puisqu'ils ne sont pas avec le pape de « maintenant ». Il

* B - LE SCHISME (constituera le N° 3 des *Cahiers de Cassiciacum*).

C - LE MODERNISME (constituera le N° 4 des *Cahiers de Cassiciacum*).

¹ L'Eglise est « catholique », « *kat'holon* ». Elle est un tout organique. Si donc l'Eglise comporte des « parties », ce doit être en telle manière que la « vertu » du tout, qui manifeste celle du Chef, soit immanente à chaque « partie ». Il n'y a donc pas, dans l'Eglise, de « partie » autonome sous quelque rapport que ce soit. On doit par conséquent éviter toute expression qui suggérerait cette erreur. On doit dire ou écrire : « Eglise en France, Eglise en Chine... ». Les locutions telles que : « église de France », ne peuvent que désigner des églises schismatiques. L'anarchie verbale du post-conciliarisme contraste étrangement, sur ce point en particulier, avec l'admirable précision des documents signés Pie XII.

semble difficile de résoudre l'aporie, à moins d'admettre qu'on puisse décider de la vérité à la majorité.

Le « *modernisme* » intervient généralement dans les discussions : soit au titre de bouc émissaire, comme étant le « lieu de rencontre de toutes les hérésies »² ; soit comme consistant en une tactique, à savoir celle d'introduire le faux en conservant les dehors du vrai. Il est clair que, dans ces conditions, la qualification « *modernisme* » ne peut être attribuée qu'*a posteriori*. Il faut, avant de procéder à cette attribution, avoir prouvé que telle doctrine contient telle hérésie ; alors seulement, la déclarer « *moderniste* » permet d'en mieux manifester l'esprit. Tandis qu'affirmer d'une doctrine qu'elle est « *moderniste* », sans en donner de preuve « *ex propriis* », donne lieu inéluctablement en fait, à d'inextricables polémiques. L'inculpé peut en effet faire valoir que son intention est effectivement d'affirmer la vérité telle qu'il l'exprime ; et que, si on le soupçonne de feindre en vue de tromper, c'est en lui prêtant une intention qu'il n'a pas et dont on ne pourrait par conséquent pas prouver qu'elle correspondît à la réalité.

2. La raison de ces inconvénients est la même, qu'il s'agisse du « schisme » ou du « *modernisme* ».

Cette raison, la voici.

On se réfère en fait, pour le « schisme » comme pour le « *modernisme* », à des définitions qui, bien que « classiques », n'en sont cependant pas moins seulement « descriptives ». C'est-à-dire que ces définitions *décrivent* certains comportements d'une manière suffisamment claire, pour qu'au sein de l'Eglise ces comportements puissent être condamnés sans ambiguïté. Mais ces définitions ne précisent pas ce en quoi consiste *formellement* la malice qui justifie la condamnation du schisme et celle du *modernisme*, ni comment ces viciosités se distinguent entre elles, ni quels en sont les rapports avec l'hérésie.

De là résulte la conséquence que la situation actuelle impose à l'observation. Les définitions descriptives suffisent pratiquement

² S. Pie X. Encyclique *Pascendi*, 8 septembre 1907 : « *omnium hæreseon collectum* ».

« en temps de paix », c'est-à-dire lorsque la distinction entre le bien et le mal, le vrai et le faux, l'ordre et le désordre, est suffisamment manifeste pour être connue et admise par tous dans l'Eglise. En temps de « crise », il n'en est plus ainsi. Car la « crise » accroît la confusion dont elle provient. Or cette confusion a pour origine le fait de juger à *partir des vérités diminuées* ; lesquelles, étant donc prises comme principes, se trouvent *ipso facto* affirmées comme étant absolues, et deviennent pour autant des erreurs. Et comme, du faux, on peut tirer soit le vrai soit le faux, il se fait qu'« en temps de crise », ce qui paraît être faux, en réalité *peut* être vrai ; ce qui paraît être vrai, en réalité *peut* être faux. Pareillement, ce qui paraît être mal, en réalité *peut* être bien ; et inversement. Ce qui paraît être schisme, en réalité peut être orthodoxie ; et inversement.

« *Peut* être »... ; c'est dans ce « *peut* être » que, radicalement, se trouve enclose toute la « crise ». Car si le « père du mensonge »³ tient sous sa griffe l'église officielle, c'est en donnant à ceux qui consentent à le suivre, et ainsi l'adorent même s'ils en ignorent, la consigne du « *peut* être » : « laissez miroiter en paroles comme étant possible, ce que, en acte, vous rendez impossible ». Un tel comportement, effectivement adopté par l'« autorité »⁴, prouve qu'il est impossible de définir le « schisme » d'une manière *réelle*, c'est-à-dire d'en donner une définition intelligible qui corresponde à la réalité, en se référant seulement à l'Autorité⁵, comme si celle-ci

³ Jean VIII, 44.

⁴ Poser en [pseudo-] principe, comme le fit Paul VI, que l'œcuménisme puisse consister à « dépasser » les divergences doctrinales, c'est, *ipso facto*, rendre impossible le véritable œcuménisme, lequel ne peut procéder que du Chef, et par conséquent de la Vérité (Cf. note 1). Voici la Déclaration de Paul VI, à 1 800 Français, le 10 mai 1970 : « Il faut reprendre l'examen de ces difficultés doctrinales, prendre conscience de ce qui les a provoquées et les surmonter fraternellement. Nous désirons ardemment ne rien négliger de tout ce qui pourrait hâter le jour, où nous pourrions sceller, dans une concélébration, la pleine unité retrouvée de nos Eglises. »

⁵ Nous appelons *Autorité*, dans l'Eglise, la personne physique et morale qui occupe le Siège apostolique, lorsque cette personne est Pape « *formaliter* ». Nous appelons « autorité », dans l'église, la personne physique et morale qui occupe le Siège apostolique, lorsque cette personne est pape « *materialiter* ». C'est la crise de l'église qui contraint de faire cette distinction. Est Pape *formaliter* l'élu d'un Conclave valide qui vise *habituellement* le Bien de l'Eglise ; et qui, remplissant cette condition, reçoit la communication d'« être avec » promise et exercée par le Christ (Matt. XXVIII, 20). Est pape *materialiter* l'élu d'un Conclave valide qui ne vise pas *habituellement* le Bien de l'Eglise (Cf. *Cahiers de Cassiciacum*, N° 1).

était un absolu inconditionné. La définition *réelle* du « schisme » doit pouvoir, éventuellement, s'appliquer même à l'Autorité ; elle doit par conséquent comporter une clause à laquelle, pour n'être pas schismatique, doit satisfaire l'Autorité.

3. Annihiler le satanique : « *peut être* », et réinstaurer le « *est, non* »⁶ de « Celui qui est la Vérité »⁷, requiert actuellement, dans le climat polémique où la « crise » prolifère, de revenir à la seule donnée qui soit, pour tous et pour chacun, divinement assurée, savoir la FOI.

En vue d'examiner si, en telles circonstances concrètes, il y a hérésie ou schisme ou modernisme, il faut préalablement avoir déterminé ce en quoi consiste *objectivement* chacune de ces viciosités, en se référant à l'économie de la Foi théologale telle que celle-ci est divinement instituée.

En vue de juger si, en ces mêmes circonstances concrètes, telle personne doit être inculpée de pécher, par hérésie, par schisme ou par modernisme, il faut préalablement avoir déterminé comment ces viciosités peuvent être *personnellement* vécues par une personne dont on suppose qu'elle vise à pratiquer la Foi théologale telle que celle-ci est divinement instituée.

La seconde question est évidemment subordonnée à la première, mais elle en diffère par la nature. Il est d'ailleurs habituel de distinguer l'hérésie matérielle et l'hérésie formelle.

Il peut y avoir hérésie matérielle sans qu'il y ait hérésie formelle ; répondre affirmativement à la première question n'entraîne pas qu'il faille répondre affirmativement à la seconde ; identifier les deux réponses aurait pour conséquence l'incompréhension et l'intolérance.

Par contre, l'absence d'hérésie formelle n'autorise pas à affirmer qu'il n'y ait pas hérésie matérielle. Répondre négativement à la seconde question n'entraîne pas qu'il faille répondre négativement à la première ; le supposer conduirait à un laxisme qui serait en l'occurrence le pire du libéralisme.

⁶ Matt. V, 37 : « Que ta parole soit : oui, oui ; non, non ! Le surplus vient du malin ».

⁷ Jean XIV, 6.

La différence de nature entre les deux questions tient à celle des rapports que coordonne l'acte de croire.

Le même verbe mental, par et dans lequel le croyant adhère à l'article révélé, d'une part est proféré par le *mens*, d'autre part est mesuré par la Vérité. Ainsi la Foi ne peut-elle demeurer pure, comme il se doit dans l'Eglise, que si elle l'est uniment, d'une part quant au Dépôt qui en est l'Objet, Dépôt dont le Magistère doit conserver l'intégralité, d'autre part dans les croyants qui en sont le principe puisqu'il leur incombe de l'exercer. C'est donc en vertu d'une exigence d'Eglise que chacun des deux rapports dont la vivante unité constitue l'acte de croire doit être pur, c'est-à-dire conforme à ce qu'en exige la nature.

Or, si chaque réalité « de nature », comme le sont ces deux rapports inhérents à l'acte de Foi, porte en soi de quoi rectifier les viciosités qui lui sont propres, cette auto-régulation ne joue pas à l'égard des perturbations qui sont accidentelles à la nature et pour autant lui font violence.

Il faut donc établir, entre les deux rapports que coordonne l'acte de croire, une sorte d'étanchéité quant aux viciosités. Il faut éviter, personnellement mais plus encore socialement, que les altérations dont se trouve affecté l'un des rapports se répercutent dans l'autre rapport. Que la Foi demeure pure dans l'Eglise, telle est donc en définitive la raison pour laquelle il convient de distinguer les deux questions qui ont été ci-dessus précisées.

4. Confondre entre eux les deux rapports qu'inclut l'acte de la Foi, est à l'origine des deux questions qu'il importe de distinguer.

Telle est la conclusion de ce qui précède. Nous sommes remontés à la cause, savoir l'existence des deux rapports inhérents à l'acte de la Foi, à partir de l'effet observé, savoir les deux questions que la « crise de l'Eglise » a endémiquement soulevées. Nous observons maintenant que cette même conclusion se trouve confirmée, puisqu'effectivement la cause rend compte de l'effet ; c'est parce qu'on a en fait confondu les deux rapports qu'intègre l'acte de la Foi, que les deux questions les concernant respectivement demeurent impérieusement posées. La confusion ne concerne pas explicitement les rapports eux-mêmes ; elle a consisté, et elle consiste encore, à

attribuer à l'un des rapports une qualification qui ne peut convenir qu'à l'autre rapport. Elle peut donc se produire, et elle se produit en fait, de deux manières.

5. Premièrement, une propriété qui appartient par nature au « rapport subjectif », celui du croyant au verbe de la Foi, est attribuée au « rapport objectif », celui du verbe de la Foi à l'Objet révélé.

La Foi a été complaisamment décrite, depuis un demi-siècle, comme étant un « engagement personnel », « un beau risque », une « aventure »... Toute cette littérature, dont la bonne intention est de celles qui pavent l'enfer, a « fait passer » dans le « peuple de Dieu », l'opposition fallacieusement érigée en principe, entre la « foi vivante » et la « foi abstraite », entre la « foi-confiance » dissoute dans une charité plus ou moins teintée de philanthropie et la « foi intellectuelle », mémorial de la « grammaire correcte » au service de la discipline ecclésiastique. Dans cette vue, la règle de foi n'a plus aucun rôle ; fonctionnellement inutile, elle se présente comme étant une contrainte dont il faut se débarrasser pour être mieux libre d'aimer. La seule norme encore admise est, pour la vie chrétienne comme pour la vie humaine, la sincérité. Tout croyant sincère est censé avoir droit : au regard des hommes, au respect ; au regard de Dieu, au salut. Tel est en fait le pseudo-principe auquel a conduit une mystique aberrante de la Foi, et qui prolifère dans l'œcuménisme vécu.

Or, s'il est vrai qu'eu égard à certaines circonstances particulières la sincérité puisse compenser au moins partiellement la nuisance que l'erreur entraîne tôt ou tard, il n'y a aucune sincérité qui puisse métamorphoser l'erreur en vérité. Ce contraste entre deux conséquences, l'une utopique, l'autre possible, de la sincérité, met concrètement en évidence la première forme que revêt la confusion entre les deux rapports qu'unit l'acte de la Foi : la sincérité, qui ressortit au « rapport subjectif », est en fait attribuée au « rapport objectif ». Précisons l'un et l'autre.

La sincérité ressortit au « rapport subjectif ». Tel « croyant » peut errer matériellement sur tel article de la Foi. Cela ne va pas sans culpabilité, en lui ou en autrui. Cependant, s'il est sincère, c'est-

à-dire s'il a le désir de croire en Dieu qui Se révèle, ce « croyant » peut, même mal informé, poser un véritable acte de Foi. Et, parce qu'il est sincère, des circonstances lui seront providentiellement accordées, avec la grâce d'y acquiescer, en sorte qu'il rectifie de lui-même son propre verbe mental et le rende conforme à la Vérité. Ainsi il est bien vrai que, *ex parte subjecti*, la sincérité peut avoir, dans l'exercice de la Foi, un rôle d'auto-régulation ; cela *providentiellement, personnellement et provisoirement*, par suppléance au rôle normatif absolu que le véritable Objet, encore mal connu, ne peut exercer.

La sincérité a été, en fait, « injectée » dans le « rapport objectif ». Le désir, légitime mais immesuré, de ne rien laisser échapper de la vérité a incliné la génération montante de 1940 à recueillir, de toute doctrine, l'intuition qui l'inspire et la dominante qui la récapitule. L'Eglise catholique devait, en conséquence, quêter partout : quêter à la synagogue pour se réaffermir dans le monothéisme et briser les idoles empoussiérées des fausses dévotions ; quêter à la mosquée et s'en trouver revivifiée dans l'authentique saisissement de la Transcendance divine dont la morale et la casuistique avaient altéré jusqu'à la notion. Le jeu était séduisant, c'est-à-dire qu'il promettait plus qu'il ne pouvait tenir. Et en effet, *il promettait tout*, puisqu'il laissait entrevoir au catholique de s'approprier, d'où qu'elle vienne, toute vérité ; mais *il faisait perdre tout*, car la Sagesse est de connaître provisoirement moins de choses dans la Lumière qui les contient toutes, tandis que c'est folie de croire étreindre une « totalité » dont l'indéfini exclut la véritable connaissance qui est Simplicité.

Le jeu a été joué ; et il a abouti, *pratiquement*, dans le « peuple de Dieu » à annihiler la règle de Foi et à oblitérer le sens de la Révélation. La règle de Foi existe encore matériellement ; mais elle est en fait considérée comme étant le vestige encombrant d'une vie maintenant sclérosée, et non comme étant vitalement normative pour l'intelligence en acte de croire. Le pentecôtisme, si typique de la mentalité ecclésiale contemporaine, et si apparenté au protestantisme, suppose en fait que Dieu Se révèle dans l'Ecriture librement interprétée, et non en des formules objectives qui sont l'immuable expression de la Vérité.

Dans cette perspective, la seule règle de la Foi dont on puisse réellement tenir compte est la sincérité du croyant. D'ailleurs, on

n'est plus justifié par la Foi en Jésus-Christ, mais par la sincérité de la foi, c'est-à-dire en définitive par la foi en l'homme et en soi-même. Quant à l'« objet de la foi », il n'est plus que la moyenne des verbes mentaux proférés par les croyants sincères, à quelque religion qu'ils appartiennent. On aboutit au chaos, et ce n'est pas la « sincérité » qui permettra d'en sortir.

On observe donc, dans un cas concret, que se produit en fait ce qui paraît, en droit, devoir être impossible.

Une propriété qui par nature appartient au rapport entre le croyant et son propre verbe mental, se trouve injectée dans le rapport entre le verbe mental et l'objet de la Foi.

Cette attribution est évidemment contre-nature. Cela est rendu manifeste par les conséquences observables, car toute réalité « de nature » est, de soi, auto-normée. La sincérité est, nous l'avons ci-dessus rappelé, un principe d'auto-régulation pour le rapport que le croyant soutient avec son propre verbe mental. Tandis que la sincérité n'est d'aucun secours en vue de rendre conforme à ce qu'il doit être le rapport que le verbe mental soutient avec l'Objet de la Foi. Plus on vise l'entente entre tous les croyants, plus on les divise, si la base de l'entente est posée « *ex parte subjecti* », et non comme il se doit « *ex parte objecti* ». Voilà ce que montre l'expérience, et qui confirme en fait le caractère propre de chacun des deux rapports que coordonne l'acte de la Foi.

C'est parce que ces deux rapports, en fait, ont été confondus, qu'il a été possible d'attribuer au « rapport objectif » ce qui ne peut l'être éventuellement qu'au « rapport subjectif ».

Telle est, radicalement, la raison qui exige de poser la première question. C'est primordialement en fonction de l'Objet révélé qu'il faut situer et définir les viciosités dont l'acte de croire peut être affecté.

6. Deuxièmement, une propriété qui appartient au « rapport objectif », celui du verbe de la Foi à l'Objet révélé, est attribuée au « rapport subjectif », celui du croyant au verbe de la Foi.

Il pourrait paraître, au premier abord, qu'une telle attribution soit justifiée ; et cela en vertu d'une règle pratique que même recommande l'Évangile. Une même personne soutient en effet deux rapports qui diffèrent entre eux par la nature, l'un avec Dieu par l'intériorité de la conscience, l'autre avec le champ de l'agir par les actes et par les dispositions dont le principe est la conscience. Ainsi l'acte de la conscience rend-il connexes entre eux, dans leur commune origine, ces deux rapports.

Dès lors, la lumière et la force que Dieu communique selon le premier, tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel, inspirent, orientent et parachèvent, tout ce qui procède de la personne selon le second rapport. Réciproquement, il est de soi possible, *positis ponendis*, d'inférer, à partir de ce qui est observable et observé concernant le second rapport, quelles peuvent être et quelles sont les qualifications du premier.

Tel est donc l'ordre qui, en droit, est immanent à la nature à la fois sensible et spirituelle telle que Dieu l'a créée et graciée. Si cet ordre est effectivement réalisé, il constitue le fondement suffisant de l'inférence qui consiste, concernant telle personne, à remonter des comportements observés aux motivations intimes qu'ils sont censés manifester : « C'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez »⁸.

Cette règle paraît cependant être mise en échec dans l'exercice de la Foi.

En effet, la non-conformité, à l'Objet révélé, du verbe proféré par le croyant, n'implique pas nécessairement que celui-ci ait l'intention d'errer. L'hérésie matérielle ne s'accompagne pas nécessairement d'hérésie formelle (3). Il se peut donc que l'erreur affecte le « rapport objectif » entre l'Objet révélé et le verbe du croyant, bien qu'elle n'affecte pas le « rapport subjectif » entre le croyant et son propre verbe. On voit donc que confondre entre elles les deux modalités de l'hérésie revient à attribuer au « rapport subjectif » une qualification qui, originellement, est propre au « rapport objectif ».

Et c'est parce que l'on confond en fait ces deux rapports l'un avec l'autre, que l'on peut, sans en faire réellement la preuve, porter

⁸ Matt. VII, 16, 20.

l'accusation de schisme, ou d'hérésie ou de modernisme ; alors que cette accusation, même si elle est objectivement fondée, ne laisse pas d'être injustifiée à l'égard des *personnes* incriminées.

Le conseil évangélique suppose que l'ordre de nature soit réalisé ; or cet ordre peut être faussé. Telle est radicalement la raison qui exige de poser la seconde question. En vue de juger si, en telles circonstances concrètes, telle personne doit être inculpée d'avoir péché par hérésie, par schisme, ou par modernisme, il faut préalablement avoir déterminé comment ces viciosités peuvent être vécues *personnellement*, selon les dispositions subjectives d'un chacun.

7. Voici dès lors, eu égard à ce qui précède, l'ordre de l'argument que nous allons développer.

Deux questions, qui diffèrent par la nature, concernent les trois mêmes objets, savoir l'hérésie, le schisme et le modernisme. Il convient donc d'exposer les principes qui commandent la première question, puis ceux qui commandent la seconde ; ensuite de mettre en œuvre ces principes, et d'examiner, successivement pour chacun des trois objets considérés, chacune des deux questions posées.

Il faut cependant tenir compte de trois observations, lesquelles sont inhérentes à la nature des deux questions.

D'une part, la première question concerne le rapport entre le verbe mental et l'objet appréhendé. Les principes auxquels ressortit cette question étant par conséquent inhérents à la métaphysique de la connaissance, il ne paraît pas utile d'en faire l'exposé. Nous nous référerons, quand besoin en sera, au réalisme professé par Aristote et S. Thomas, recommandé continûment par l'Eglise parce que seul il fonde l'« analogie de la Foi »⁹. Tandis que la seconde question concerne le rapport du sujet à son propre verbe mental, et plus précisément les déviations dont ce rapport peut être affecté en raison de la conscience faussée. Il conviendra donc d'exposer les normes de la conscience rectifiée (Ch. I), en vue d'exposer celles de la conscience faussée (Ch. II).

D'autre part, la seconde question, qui concerne la psychologie du sujet, est subordonnée à la première qui concerne le rapport

⁹ Rom. XII, 6.

du sujet à l'objet. C'est pourquoi il est préférable de traiter uniment ces deux questions relativement à chacun des objets ; plutôt que d'envisager d'abord la première question successivement pour les trois objets, et ensuite pareillement la seconde question.

Enfin les principes propres qui commandent la seconde question, et qui sont examinés dans l'ordre naturel au chapitre II, doivent également être élaborés dans l'ordre surnaturel. Cette transposition étant délicate, elle sera utilement confirmée par l'application qui en sera faite au cas le plus simple, celui de l'hérésie. C'est donc à propos de l'hérésie que seront précisés, dans l'ordre surnaturel, les principes qui commandent en propre la seconde question. Tel est l'objet du chapitre III. On examinera ensuite le schisme quant à la première question (B, Ch. I), le schisme quant à la seconde question (B, Ch. II). Le modernisme, beaucoup plus complexe, fera l'objet du numéro suivant des *Cahiers de Cassiciacum*.

8. L'examen des deux questions, pour l'hérésie, puis pour le schisme, et enfin pour le modernisme, conduira, pour chacune de ces viciosités, à distinguer trois définitions dont nous donnons dès maintenant les dénominations.

La *définition descriptive* est, en fait, la définition usuelle. L'hérésie par exemple est *décrite* d'une manière suffisamment claire pour que tout fidèle comprenne, supposé qu'il veuille s'en donner la peine, que l'hérésie est condamnée parce qu'elle s'oppose à la Foi.

La *définition essentielle* est élaborée en fonction de la première question. Elle n'exprime pas quelle serait l'essence de l'hérésie ou du schisme ou du modernisme ; car ni le faux ni le mal n'ont à proprement parler d'essence. La « définition essentielle » est celle qui situe l'hérésie par exemple par rapport à l'essence de la Foi théologique ; et, en général, chacune des viciosités par rapport à l'ordre de nature dont elle constitue une privation.

La *définition de situation* peut également être appelée : « définition fonctionnelle » ou « définition formelle ». La *définition de situation* est élaborée en fonction de la seconde question. Une telle définition situe la viciosité à laquelle elle correspond, en fonction de la conscience faussée ; elle désigne l'hérésie ou le schisme ou le modernisme au point de vue formel de la conscience faussée.

Eu égard à ces dénominations, le chapitre III a pour objet les définitions de l'hérésie. Le chapitre I de la partie B a pour objet le schisme considéré en lui-même ; il concerne donc principalement la définition essentielle du schisme. Le chapitre II de la partie B a pour objet le schisme considéré dans les sujets qui en sont affectés ; il se réfère donc à la définition du schisme « en fonction » de la conscience faussée, définition « fonctionnelle », ou « de situation ».

CHAPITRE I

LA NATURE ET LES NORMES DE LA CONSCIENCE RECTIFIÉE

9. Nous disons qu'un sujet humain est « rectifié » eu égard à l'agir au point de vue moral, si les puissances et dispositions d'où procèdent les actes, sont conformes à ce qu'en exige la nature. La qualification « rectifié » concerne donc un *état* stable du sujet. Elle s'oppose, par contrariété, à la qualification : « faussé », laquelle concerne également un *état*. Tandis que « faute », ou bien, eu égard à Dieu, « péché », sont des déterminations de l'*acte*. Le péché est une viciosité de l'acte, le fait de n'être pas rectifié une viciosité du sujet ou d'une disposition stable du sujet.

Ces précisions de vocabulaire ont leur importance, puisque l'objet de la « contestation » dont la fidélité à la Tradition est l'occasion s'exprime comme suit. Tel acte, qui est manifestement un péché (contre la Foi) pour un sujet rectifié, est-il ou n'est-il pas un péché, et si oui est-il le même péché, pour un sujet dont la conscience est faussée ?

Ce sont donc les conséquences de la conscience faussée qui nous intéressent directement (A, Ch. III ; B, Ch. II), mais on ne peut les rendre évidentes qu'en précisant ce en quoi consiste la conscience faussée en elle-même. Et cela, derechef, renvoie aux normes de l'ordre moral que met spontanément en œuvre la conscience rectifiée. Ce sont donc ces normes que nous allons d'abord (10-14) sommairement exposer, en vue de décrire (15-16) l'économie de la conscience faussée.

1. LES DONNEES GENERALES DE L'ORDRE MORAL

10. L'existence de ces données est, nous le verrons (23), confirmée par l'observation. Nous en donnons, dès maintenant, la nomenclature, pour plus de clarté.

La morale ayant pour objet le bien de celui qui agit, *bonum operantis*, et l'agir humain étant à la fois immanent et transitif, les données de la morale se correspondent entre elles par corrélation, comme le « sujet » et l'« objet ». Nous dirons que les données objectives constituent « un ordre », ou bien s'intègrent à un « ordre » ; et que les données subjectives sont des « normes » ou des « lois ».

Les subdivisions, d'une part de l'« ordre », d'autre part des « normes », se correspondent entre elles ; chacune se prend d'un point de vue formel déterminé, lequel se trouve lui-même différencié, en fonction de l'« objet », et en fonction du « sujet ».

On peut ainsi distinguer trois couples de données corrélatives, lesquels, en procédant à partir du plus universel, sont les suivants.

LE « BIEN » ET LA « SYNDÉRÈSE ».

11. — L'actuelle confusion rend opportun de rappeler que le bien et le mal s'opposent, par contrariété, *dans la réalité* : objectivement, c'est-à-dire pour les « objets », comme l'être et le non-être ; subjectivement, c'est-à-dire pour les personnes, comme l'erreur s'oppose par contrariété à la vérité.

— Le sujet humain n'est adulte, et l'agir n'en est susceptible de qualification morale, que si ce sujet a l'usage des principes premiers : le sens du vrai (et du faux) dans l'intellect spéculatif, le sens du bien (et du mal), ou « syndérèse », dans l'intellect pratique.

Un tel sujet peut errer sur le fait de savoir si *telle* chose est vraie ou si *telle* chose est bonne, et de là vient la question que nous avons à débattre ; mais ce sujet n'en conserve pas moins le *sens* du vrai et le *sens* du bien.

La syndérèse n'est pas un *habitus* surajouté, mais une détermination inhérente à la nature spirituelle créée à l'image de Dieu-Trinité. On dit cependant parfois que la syndérèse est un *habitus*, pour en signifier la stabilité.

LES « NATURES », OU « ORDRE FONDAMENTAL »,
ET LES « NORMES FONDAMENTALES ».

12. — Chaque créature a une « nature », laquelle est réellement distincte de l'être et le mesure. La « nature » mesure, en même temps que l'être, le bien du sujet dont elle est la nature. Considérée à l'abstrait, la « nature » est l'objet de la définition.

— A cette donnée « objective », c'est-à-dire existant concrètement et au titre de « fondement » dans la réalité, indépendamment de l'appréhension qui en est faite, nous faisons correspondre ce que nous appelons les « normes fondamentales ».

Les « normes fondamentales », ce sont les natures elles-mêmes, mais en tant que celles-ci *sont en droit et doivent être en fait* les normes de l'agir. On comprendra ci-après (26) pourquoi nous introduisons une précision qui peut paraître inutile. Il suffit, pour la justifier, d'observer que le chancre moral par lequel l'humanité est actuellement rongée, consiste à bafouer la nature. L'avortement, la contraception, et demain l'homosexualité sont « légalisés ». Or ce sont des vices *contre-nature* ; les pratiquer, et plus encore revendiquer cette pratique comme étant un droit, suppose que « l'on fasse comme si » la nature humaine n'existait pas.

Quelles que puissent être les causes de cette scandaleuse et périlleuse prétention, nous observons :

que, premièrement, les symptômes qui s'aggravent et se multiplient confirment sans cesse la réalité du fait : c'est de sa propre nature que l'homme moderne ne tient plus compte ;

que, deuxièmement, la nocivité des conséquences observées prouve, *a contrario*, que l'agir humain est inexorablement normé par la nature humaine, attendu que s'il s'en écarte il se néantise en même temps que l'homme lui-même.

Nous disons donc qu'à l'existence des natures comme principe objectif de mesure dans la réalité, correspond le fait que ces mêmes natures constituent la *norme fondamentale* de l'opération pour tout « être de nature », pour l'agir de l'homme en particulier.

LES « DÉTERMINATIONS » DE CHAQUE NATURE OU « ORDRE PHÉNOMÉNAL », ET LES « NORMES SPÉCIALES ».

13. Expliquons-nous sur un exemple.

— Vivre est, pour un vivant, ce en quoi consiste le fait même d'être. Et comme aucune créature ne peut disposer de l'être qu'elle tient de son Créateur, aucun vivant ne peut disposer de sa propre vie. Si le Christ dispose de la Sienna¹⁰, c'est parce qu'Il est Dieu. Ainsi, le respect de la vie, et en particulier la conservation de la vie, découlent pour le vivant de la « nature » même, et à ce titre s'imposent à lui.

— Mais, à la différence de la « nature », qui, comme telle, ne peut être appréhendée par les sens, le respect de la vie se traduit en comportements qui peuvent être directement observés. Conserver sa propre vie est donc, pour le vivant, une exigence qui découle de la nature, qui ressortit à l'ordre de « ce qui apparaît », autrement dit à l'ordre du « phénomène », qui enfin concerne, pour le vivant, un aspect particulier bien que primordial.

Nous disons, en conséquence :

que, premièrement, conserver sa propre vie est, pour le vivant, une norme, puisque c'est une exigence dont le fondement est la nature elle-même ;

que, deuxièmement, cette norme ressortit à l' « ordre phénoménal » ;

que, troisièmement, il s'agit d'une « norme spéciale ».

— D'une manière générale, à chacune des déterminations de la nature correspond, pour l'être qui possède cette nature, une « norme spéciale », qui ressortit à l' « ordre phénoménal ».

Conserver la vie, d'une part est requis, et d'autre part requiert le concours des deux sexes *et le justifie*. L'avortement, la contraception, l'homosexualité, s'opposent, d'une manière ou d'une autre, à cette donnée fondamentale. Ces viciosités, en elles-mêmes, sont un mal contre-nature ; en tant qu'elles sont directement observables, elles sont en droit prosrites par les lois qui leur correspondent respectivement, lois qui ressortissent à l' « ordre phénoménal », et que nous appelons « normes spéciales ».

¹⁰ Jean X, 18 : « J'ai le pouvoir de donner ma vie ; et j'ai le pouvoir de la recouvrer ensuite ».

14. Les normes spéciales correspondent aux déterminations de la nature, comme les normes fondamentales à la nature elle-même.

Il est impossible d'attribuer quelque portée objective que ce soit aux lois qui dérivent de tel et tel aspect de la nature, si, d'abord, on ne reconnaît pas que la nature elle-même existe objectivement dans la réalité ; et qu'elle y subsiste comme « norme », c'est-à-dire comme principe et exigence de mesure. Les normes fondamentales sont la condition à la fois nécessaire et nécessitante des normes spéciales. En sorte que la mise en questions des secondes s'est étendue aux premières, comme une sorte d'ébranlement dans l'ordre mental.

C'est ce phénomène que nous nous proposons d'analyser. Il est analogiquement le même, dans le modernisme et dans la contraception. *Post hoc, ergo propter hoc* ? c'est par la tête que pourrit le poisson.

2. L'ECONOMIE DE LA CONSCIENCE RECTIFIEE

Nous étendons et nous attribuons à la conscience elle-même, les analyses qui, formellement, en concernent l'acte.

LES DEUX PRINCIPES INTERNES DE L'ACTE HUMAIN.

15. Le sujet qui pose un acte supposé « humain », c'est-à-dire réfléchi et conscient, réfère cet acte, d'une part à soi-même, d'autre part aux normes de l'agir : normes générales, et normes dont cet acte relève en propre ; autrement dit, normes fondamentales et normes spéciales (12-13). L' « *imperium* » c'est-à-dire l'ultime détermination intelligible de l'acte dont la réalisation incombe à la volonté, relève donc de deux jugements.

Le *jugement de prudence* est celui par lequel le sujet réfère l'acte SEULEMENT aux normes de l'agir. Ces normes concernent, d'abord le proportionnement au sujet de la fin qu'il choisit [Ordre de l'intention], ensuite la détermination des moyens ordonnés à la fin [« Conseil », ou première partie de l'ordre de l'élection]. Ces normes sont impersonnelles, en ce sens que même si elles tiennent compte de circonstances qui sont propres au sujet qui agit, elles

sont les mêmes pour tout autre sujet placé dans les mêmes circonstances que celui-ci. Le jugement de prudence clôt la première phase de l' « élection », appelée « conseil ». Il est dit « pratique », s'il porte sur l'acte ultimement circonstancié, « spéculatif » dans le cas contraire.

Le *jugement de conscience* est celui par lequel le sujet réfère l'acte, non seulement aux normes de l'agir, MAIS EGALEMENT A SOI-MEME. C'est donc le jugement de conscience qui récapitule toute la délibération antécédente à l'acte ; il clôt en particulier l'ordre de l'élection, en sorte qu'il spécifie l'*imperium* lequel est la première phase de l'ordre d'exécution. Le jugement de conscience est également appelé : « jugement practico-pratique ».

Le jugement de prudence et le jugement de conscience peuvent, psychologiquement, être ou non concomitants. Ils sont toujours distincts, formellement et réellement, quant aux principes d'où ils procèdent respectivement.

LA QUALIFICATION MORALE DE L'ACTE HUMAIN.

16. Nous supposons, dans tout ce qui suit, en vue de simplifier l'exposé, que *tel* acte humain, objet de l'analyse, soit envisagé à un point de vue suffisamment déterminé, pour qu'il ait nécessairement, à ce point de vue, l'une ou l'autre des deux qualifications : soit *bon*, soit *mauvais*.

Ces conditions sont manifestement abstraites. En réalité, l'acte qui est bon à un point de vue est en général mauvais à beaucoup d'autres : « *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu* ». Cela n'entraîne pas que les analyses rigoureuses soient privées de portée, mais que cette portée doit être déterminée, dans chaque cas, en tenant compte de toutes les données.

Cela étant, et en supposant de plus comme nous le faisons que la conscience est rectifiée, c'est-à-dire que le jugement de conscience est conforme à toutes les normes auxquelles il doit être référé, le jugement de prudence et le jugement de conscience sont, quant au contenu, concrètement : soit identiques, et alors l'acte est bon, soit contraires, et alors l'acte est mauvais.

Nous verrons ci-après (21-22) que cette identité de contenu entre les deux jugements est une condition toujours requise pour que l'acte ne soit pas mauvais, mais non toujours suffisante pour qu'il soit bon.

Nous pouvons maintenant examiner la conscience faussée, à partir de la conscience rectifiée dont elle est une dégradation.

CHAPITRE II

LA NATURE ET LES NORMES DE LA CONSCIENCE FAUSSÉE

Nous examinerons successivement : 1) ce en quoi consiste la conscience faussée (17-19) ; 2) quelle en est la qualification au point de vue moral (20-22) ; 3) quels en sont les degrés : le premier (23-25), le second (26-29) ; 4) quelles en sont les conséquences au point de vue de l'observation qui peut en être faite à partir de l'extériorité (30-34).

1. LA NATURE DE LA CONSCIENCE FAUSSEE

LA DISTINCTION ENTRE DEUX ASPECTS DU BIEN.

17. Le jugement de conscience, en ce qu'il a de propre, consiste en ce que le sujet réfère à soi-même le fruit de l'acte qu'il pose. Ce fruit, puisqu'il motive l'acte, ne peut évidemment avoir valeur que de bien *pour celui qui agit*. C'est donc par le bien *tel qu'il apparaît*, et non pas nécessairement tel qu'il est, qu'est mesuré l'acte posé, en tant que celui-ci est impéré par le jugement de conscience. C'est l'adage classique : « Tel on est, telle la fin apparaît » ; la « fin » c'est-à-dire le bien qui constitue uniment la motivation et le fruit de l'agir.

Considérer le jugement de conscience, exige donc en fait, l'expérience l'impose, de distinguer : d'une part le bien tel qu'il est en lui-même, ou « bien objectif » ; d'autre part le bien tel qu'il apparaît *hic et nunc* à tel sujet, ou « bien subjectif ».

18. Or cette distinction, qui est immanente, soit en puissance soit en acte, à tout jugement de conscience, peut le devenir, par une sorte de synergie mentale, à l'exercice du jugement de prudence.

Le fait que ce phénomène se produise, relève pour ainsi dire de l'observation triviale. Tolérées en fait, les dérogations à la règle réduisent d'abord celle-ci à être la « règle réelle », c'est-à-dire celle qui est « admise » et « reconnue » par tous ; cette « règle [dite] réelle », c'est donc, en réalité, la règle véritable *diminuée* des dérogations qui sont tolérées. Ensuite, la « règle réelle » est érigée en « règle de droit ». Il n'y a pas de meilleure excuse pour la faute, que de la faire passer comme étant ce qui doit être : « Ne laissez pas mon cœur fléchir en pensées de malice, et inventer des excuses au péché. »¹¹

D'une manière plus précise, observons que la norme de l'acte bon consiste en ce que le jugement de conscience doit être, quant au contenu, identique au jugement de prudence. Et comme le sujet se trouve épanoui par l'acte bon, il incline spontanément à réaliser le type d'équilibre qui lui correspond. Or, le jugement de conscience est spécifié par le bien tel qu'il apparaît, et le jugement de prudence par le bien tel qu'il est et tel que l'agir devrait en viser la réalisation. Si donc, d'une manière habituelle et d'ailleurs communément reçue, le bien subjectif diffère, dans tel domaine de l'agir, du bien objectif, les sujets peu critiques se trouvent spontanément inclinés à rétablir la confortable équation entre les deux jugements, en instituant, par auto-suggestion, un jugement de prudence qui soit identique quant au contenu au jugement de conscience, lequel est spécifié par le bien apparent.

Ce jugement, radicalement artificiel puisqu'il est confectionné *a posteriori* par rapport à l'acte dont il devrait être la norme, présente donc les deux caractères suivants : il est, *en fait*, spécifié comme l'est le jugement de conscience, c'est-à-dire par le bien apparent ; il est *en droit*, en vertu même de sa nature, spécifié par le bien objectif.

Ce jugement aberrant coordonnant en fait ces deux caractères, il consiste par conséquent à affirmer que le bien apparent est le

¹¹ Ps. CXL, 4.

bien tel qu'il doit être. Nous disons donc que le sujet en qui ce processus se développe est faussé dans l'ordre moral, ou qu'il a la « conscience faussée ».

La conscience faussée a donc, fonctionnellement pour le sujet, l'autorité qui est propre au jugement de conscience.

Il s'ensuit deux conséquences, sur lesquelles nous reviendrons (22 b), en examinant la qualification de la conscience faussée au point de vue moral :

premièrement, la conscience faussée oblige ;

deuxièmement, le fait que la conscience est faussée : ou bien excuse s'il résulte de circonstances dont le sujet n'est pas responsable ; ou bien constitue un chef d'accusation qui, nous l'allons voir va sans cesse s'aggravant dans le cas contraire.

LA CONSCIENCE, DÉJÀ FAUSSÉE, TEND A LE DEVENIR DAVANTAGE.

19. Du fait en effet qu'elle oblige, comme nous venons de l'observer, à partir du jugement de conscience, la conscience faussée prévient la possibilité du remords. Car celui-ci supposerait la remise en question de ce même jugement de conscience.

Et, supposé que le remords commençât d'affleurer, la conscience faussée tend à l' « absorber ». Voici comment.

Le sujet dont la conscience est faussée jouit psychologiquement d'un certain « confort », à savoir celui qu'assure *ex parte subjecti* l'acte bon, et qui consiste en l'identité de contenu entre le jugement de prudence et le jugement de conscience. Tandis que le sujet devrait pâtir, dans le remords, l'opposition de contrariété que soutiennent entre eux, pour lui, le jugement de conscience tel qu'il est et le jugement de prudence *tel qu'il devrait être*. L'inclination que chacun éprouve spontanément vers la perception d'un « mieux être », entraîne dès lors incoerciblement que le sujet dont la conscience est faussée dissout le remords qu'impliquerait le retour au jugement de prudence rectifié, dans le confort que procure le jugement de prudence altéré.

Dans ces conditions, la syndérèse, bien que toujours elle subsiste, est pratiquement tenue en suspens, parce que l'exercice en est habituellement paralysé. En sorte que le sujet dont la conscience est faussée secrète pour ainsi dire les toxines qui l'incrument dans son état, en ruinant la seule possibilité réelle de reconversion à la conscience rectifiée.

2. LA QUALIFICATION MORALE DE LA CONSCIENCE FAUSSEE

Nous nous bornons à expliciter les données qui seront ultérieurement requises en vue d'examiner les deux accusations de « schisme » et de « modernisme ».

Nous allons montrer : que, premièrement, la qualification morale d'un acte normé par la conscience faussée pose une question particulière, en vertu même de la nature d'un tel acte (20) ; que, deuxièmement, il est impossible qu'un acte normé par la conscience faussée soit « absolument » bon (21) ; que, troisièmement, la bonté ou la malice relatives d'un tel acte comportent intrinsèquement une irréductible dualité (22) : et c'est précisément de ce dernier point de vue que nous aurons à faire état pour examiner quelle est la responsabilité de l' « autorité ».

L'ACTE QUI EST NORMÉ PAR UN JUGEMENT DE PRUDENCE ÉLABORÉ PAR LA CONSCIENCE FAUSSEE PEUT-IL ÊTRE BON ?

20. Nous avons observé (18) que la conscience faussée oblige. Nous avons donc implicitement supposé qu'il convient de répondre affirmativement à la question posée. Cette question demeure cependant « ouverte » pour deux raisons, lesquelles tiennent à la définition même de la conscience faussée.

a) La première raison tient à la genèse de la définition.

Nous avons ci-dessus (18) défini la « conscience faussée », en abstrayant « formellement » comme il se doit, le « défini » de la réalité. C'est-à-dire que nous avons considéré la « conscience faussée » en elle-même, indépendamment du processus dont elle est l'aboutissant, et simplement en la contraposant à la conscience recti-

fiée. Nous avons donc, de celle-ci, retenu ce qui n'est pas altéré par la conscience faussée. En particulier, nous avons implicitement admis que le critère de l'acte bon, à savoir l'identité entre le jugement de prudence et le jugement de conscience, est le même dans l'une et l'autre éventualité, à savoir que la conscience soit rectifiée ou qu'elle soit faussée.

Or, s'il est évident que ce critère demeure le même, *au titre de condition nécessaire*, attendu qu'un acte ne peut-être bon s'il ne réalise pas l'identité entre le jugement de conscience et le jugement de prudence, la question demeure ouverte de savoir si cette identité *suffit* à assurer que l'acte soit bon, pour la conscience faussée *comme pour* la conscience rectifiée.

En d'autres termes, ayant retenu, de la « conscience faussée », seulement les caractères qui suffisent à la définir, il reste à restituer à l'abstrait ainsi défini les déterminations qui lui appartiennent dans la réalité. La question, ainsi précisée, s'énonce donc comme suit. L'acte de la conscience faussée, supposé qu'il réalise l'identité entre le jugement de prudence et le jugement de conscience, est-il bon ?

b) La seconde raison tient à la structure de la définition.

La définition par « genre » et « différence » présente une anomalie, dans le cas où la « différence », non seulement est, comme il se doit, en dehors du « genre », mais s'oppose à lui.

Il en va ainsi par exemple pour la foi en général, éminemment pour la Foi théologale. La foi étant cette sorte de connaissance qui porte sur le « non vu », et « connaître » consistant à « voir », la foi est paradoxalement *d'autant mieux « connaissance »* [puisqu'elle est « foi »], *qu'elle est moins bien « connaissance »* [puisqu'elle porte sur le « non vu »]. Ce paradoxe culmine en quelque sorte dans la Foi théologale ; la perfection en est mesurée par l'obscurité, celle-ci manifestant la transcendance de l'Objet qui fonde la certitude de la Foi.

La conscience faussée étant caractérisée, eu égard à la conscience rectifiée, *par une privation*, cette définition présente évidemment l'anomalie dont il vient d'être question. La conscience faussée est, si l'on peut dire, d'autant « mieux » faussée, conformément au processus ci-dessus analysé (19), qu'elle s'écarte davantage de la

rectitude qui appartient connaturellement à la conscience en ce qui concerne le jugement de prudence ; elle est donc *d'autant « mieux » conscience* [selon l'espèce qui lui est propre, savoir d'être faussée], *qu'elle s'écarte davantage de la conscience* [selon le genre de la conscience, savoir d'être rectifiée].

Il en résulte, concernant la qualification dans l'ordre moral, un paradoxe analogue à celui que présente la foi dans l'ordre de la connaissance. Mais, loin de se résoudre dans la transcendance du Bien, le paradoxe de la conscience faussée provient radicalement du mal, et il se manifeste inéluctablement dans l'opposition de privation ; le rapport est en effet de même nature, entre la conscience faussée et la conscience rectifiée d'une part, entre les qualifications morales des actes qui en procèdent respectivement d'autre part.

Si donc il est manifeste que l'acte de la conscience faussée est bon en tant qu'il réalise, entre les deux jugements de prudence et de conscience, l'identité qui rend bon l'acte de la conscience rectifiée, il est d'autre part évident *a priori* que l'acte de la conscience faussée se trouve affecté de privation en tant même qu'il est bon. Il convient par conséquent de préciser pourquoi (21) et comment (22) il n'est pas bon.

IL EST IMPOSSIBLE QUE L'ACTE DE LA CONSCIENCE FAUSSÉE
SOIT « ABSOLUMENT » BON. *LE FAIT.*

21. Le jugement élaboré par la conscience faussée peut, nous l'avons vu (18), être caractérisé typiquement au point de vue de la qualification morale, par le fait d'être à la fois *objectivement* mauvais et *subjectivement* bon. Or, si cette coïncidence, réalisée *in re*, était vraie *absolument*, c'est-à-dire si elle était adéquatement conforme à toute la réalité, il s'ensuivrait la conséquence manifestement fausse que voici. Un mal, à savoir l'erreur enclose dans le jugement de conscience faussée, convertirait, un autre mal savoir l'acte objectivement mauvais, en un bien savoir l'acte subjectivement bon.

Or, outre qu'une telle « conversion » serait manifestement non consistante au point de vue métaphysique, puisque le bien ne peut procéder que du bien, elle serait d'autre part en contradiction avec

l'adage : *bonum ex integra causa* ; étant considéré, au point de vue moral, un comportement complexe, il n'est bon que si *toutes* les composantes le sont.

Ainsi, l'acte de la conscience faussée ne peut pas être « absolument » bon, c'est-à-dire bon d'une manière parfaitement conforme à la raison de bien.

Car si un tel acte n'est pas bon à tous les points de vue, ce qui est évident, c'est parce que radicalement, en raison même de sa [contre-] nature, il se trouve affecté d'une privation qui s'oppose à la raison même de bien. Une sorte de contradiction interne est inhérente au bien tel que peut le réaliser l'acte de la conscience faussée. C'est pour ainsi dire du « bien diminué », diminué en compréhension et pas seulement en extension ; tel est, en substance, l'argument que nous venons d'exposer.

IL EST IMPOSSIBLE QUE L'ACTE DE LA CONSCIENCE FAUSSÉE
SOIT « ABSOLUMENT » BON. *LE COMMENT.*

22. En d'autres termes, *comment* l'acte de la conscience faussée est-il à la fois bon et mauvais ? Nous allons le préciser en nous plaçant d'abord au point de vue de l'ontologie, ensuite à celui de la morale.

a) *Le « comment » est envisagé au point de vue de la psychologie métaphysique.*

L'acte de la conscience faussée est-il bon, si, tout comme pour la conscience rectifiée, l'identité entre les deux jugements de prudence et de conscience y est réalisée ? Or, supposé qu'il en soit ainsi, un tel acte comporte, *intrinsèquement* au bien même qu'il inclut, une altération. Tel est le fait que nous avons établi (21).

aa) En voici la raison.

C'est de la *même* cause que procèdent simultanément deux effets : l'un *ex propriis*, qui est bon, l'autre *per accidens*, qui est mauvais. C'est le *même* jugement de prudence *faussé*, qui par l'identité formelle qu'il soutient avec le jugement de conscience, rend l'acte bon « quant à la forme », autant qu'il le peut-être ; et c'est ce *même* jugement de prudence *faussé* qui, par la médiation du bien

apparent qui le spécifie, rend immanente à l'acte une finalité subvertie, et rend donc l'acte mauvais « quant à la fin » : le sujet appréhende, sous la raison de fin, tel objet qui lui apparaît comme étant un bien, et qui en réalité est un mal.

Ainsi la « forme » et la « fin », c'est-à-dire les deux composantes que tout acte humain intègre organiquement, et qui doivent être bonnes l'une et l'autre pour que l'acte le soit absolument, procèdent, à l'intime de l'acte, de la même cause prochaine, et sont également intrinsèques à l'acte, que celui-ci émane, soit de la conscience rectifiée, soit de la conscience faussée. Le mal qu'enclôt l' « acte bon » de la conscience faussée y est donc inhérent au bien, *comme la « fin » l'est à la « forme »*.

On rend compte ainsi de ce qui a été ci-dessus (21) établi par réduction à l'absurde. L'acte bon de la conscience faussée se trouve affecté intrinsèquement d'une privation qui s'oppose à la raison même de bien.

ab) L'explication qui précède peut être, analytiquement, formulée comme suit.

Les conditions pour qu'un acte humain soit bon, sont les suivantes :

1) La fin est bonne.

2) La fin, supposée bonne, est rendue immanente à l'acte : quant à la spécification, par le jugement de prudence, quant à la spiration, par le jugement de conscience.

3) La forme de l'acte est, en définitive :

ex parte objecti, l' « un » entre la spécification et la spiration de la fin ;

ex parte subjecti, l' « un » entre les deux jugements de prudence et de conscience.

Si le jugement de conscience n'est pas conforme au jugement de prudence, celui-ci demeurant juste, la forme de l'acte est détruite. Cette forme est donc, appréciée selon la raison de bien, un mal ; l'acte est mauvais, mauvais par la forme. Le sujet est en état de privation, par rapport à la spiration de la fin qu'il refuse ; mais il en conserve inscrite en lui la spécification, et on peut dire pour autant que l'acte demeure bon par la fin, en tant que celle-ci est la norme de l'acte.

Si le jugement de conscience est conforme au jugement de prudence, celui-ci étant aberrant, l'acte est bon par la forme ; mais c'est en raison même de cette rectitude que l'acte est rendu intrinsèquement mauvais par la fin. Le mal qu'enclôt l' « acte bon » de la conscience faussée y est inhérent au bien, comme la « fin » (mauvaise) l'est à la « forme » (bonne).

b) Le « comment » est envisagé au point de vue de la qualification morale.

C'est cette qualification qui, nous le verrons (Ch. III et B - Ch. II), concerne notre propos. Nous allons donc l'explicitier, en fonction de la mise en œuvre que nous aurons à en faire.

Que l'acte de la conscience faussée ne puisse être bon absolument (21), et que, par conséquent, il comporte toujours intrinsèquement un certain mal, entraîne qu'il peut être mauvais de deux façons. Ce sont ces deux espèces de mal qu'il importe de distinguer avec précision. Cette distinction est d'ailleurs en fait sous-jacente aux normes communément reçues. La conscience faussée, d'une part oblige *hic et nunc* ; d'autre part excuse mais seulement plus ou moins et même peut accuser, eu égard au passé. Explicitons l'un et l'autre, en fonction de ce qui précède (a).

ba) L'acte de la conscience faussée peut être mauvais d'une première manière, comme peut l'être celui de la conscience rectifiée.

Ce mal consiste en ce que le jugement de conscience diffère du jugement de prudence ; ou bien, équivalement au point de vue objectif, en ce que la forme de l'acte ne correspond pas à la fin de l'acte, que celle-ci d'ailleurs soit bonne ou altérée, selon que la conscience est rectifiée ou faussée.

Cette première sorte de mal, pour l'acte de la conscience faussée, ressortit donc à l'ordre de la cause formelle.

bb) L'acte de la conscience faussée peut être mauvais et l'est habituellement, d'une seconde manière qui lui est propre.

Ce mal consiste : objectivement en ce que la conscience est faussée ; subjectivement, en ce que le sujet en porte plus ou moins la responsabilité.

Cette seconde sorte de mal, pour l'acte de la conscience faussée, ressortit à l'ordre de la cause finale. Elle affecte en effet respectivement chacun des deux aspects de la fin.

D'une part, quant à la spécification de la fin, le bien apparent est substitué au bien véritable.

D'autre part, quant à la spiration de la fin, la conscience faussée tend à le devenir davantage (19). Mieux la conscience faussée vise à poser un acte bon, comme la conscience rectifiée, c'est-à-dire en évitant le mal de la première sorte, plus aussi elle se rend immanente à elle-même la fin altérée qui consiste dans le bien seulement apparent ; c'est-à-dire qu'elle « s'enfonce » dans le mal de la seconde sorte. Ce processus est, quant à la structure, identique, et quant à la réalité antithétique, à celui par lequel se forme et se développe l'*habitus* bon ; chaque acte rend mieux immanente au sujet la finalité permanente dont il est à la fois l'expression renouvelée et le facteur de pérennité.

bc) La différence de nature entre ces deux espèces de mal est corroborée par la règle communément admise.

Etant en effet considérée l'alternative qui consiste, pour tel sujet dont la conscience est faussée, à accomplir tel acte soit « bien » soit « mal », cette alternative qui concerne l'acte lui-même, en implique une autre qui concerne la conséquence de l'acte. Cette seconde alternative, la voici. Ou bien éviter le mal de la première sorte, en faisant l'acte « bien », et par le fait même (bb) aggraver le mal de la seconde sorte ; ou bien éviter le mal de la seconde sorte en faisant l'acte « mal », et par le fait même tomber dans le mal de la première sorte. Cette seconde partie de l'alternative n'existe pas pour le sujet qui a la conscience faussée et qui ignore que le mal de la seconde sorte est « mal », mais elle existe « objectivement » pour quiconque doit conseiller.

Or la règle prescrit de suivre la conscience faussée (18), c'est-à-dire de faire l'acte « bien », c'est-à-dire d'éviter le mal de la première sorte, quoi qu'il en soit de celui de la seconde sorte. C'est à bon droit, puisque le mal de la première sorte est immédiat, celui de la seconde sorte indirect.

Et c'est cela, c'est cette différenciation entre les deux maux, qui seule justifie la règle ; car, de soi, fausser la conscience sur un point, est plus grave que commettre un péché sur ce même point.

Il s'ensuit donc que la règle communément reçue confirme la disparité entre les deux maux qui affectent l'acte de la conscience faussée : l'un est immédiat, puisqu'il tient à la forme de l'acte ; l'autre est indirect, parce qu'il tient à la finalité qui est immanente à l'acte.

Il est donc à prévoir que les déterminations et conclusions qui concernent le mal de la première sorte, ne valent pas nécessairement pour le mal de la seconde sorte.

Nous aurons ultérieurement (Ch. III ; B, Ch. II) à faire état de cette observation.

3. LE PREMIER DEGRE DE LA CONSCIENCE FAUSSEE. LA VICIOSITE DE LA CONSCIENCE, EU EGARD AUX « NORMES SPECIALES », QUI RESSORTISSENT A L'ORDRE PHENOMENAL.

Nous avons ci-dessus (13) précisé quelle est la signification de ces expressions.

LA GENÈSE DE LA CONSCIENCE FAUSSÉE REQUIERT DE PRÉCISER
QUELS EN SONT LES « SUJETS ».

23. Le « sujet » de la conscience faussée est évidemment celui de la conscience elle-même, et c'est la personne. Il convient cependant de mentionner un phénomène qu'on observe actuellement dans tous les domaines, et qu'on peut appeler l'« ensemblisme » : les individus sont de plus en plus conditionnés par les ensembles dont ils font partie.

Etant donné un collectif humain, qui peut d'ailleurs être l'humanité tout entière, mais qui est en général défini par telle propriété de la nature, chacune des personnes qui composent ce collectif a, concernant tel événement, telle « mode », tel point de la morale, une manière de juger qui lui est propre. Supposons (16), pour plus de simplicité et partant de clarté, que ce jugement s'exprime dans l'al-

ternative avec exclusion : « bien » - « mal ». Si l'ensemble des jugements présente, relativement à tel événement, une forte majorité, disons quatre-vingt pour cent, en faveur de la qualification « bien », nous dirons que cette qualification exprime le jugement de la « conscience collective », et que ce jugement est la motivation profonde du « *consensus* collectif » en faveur de la qualification « bien ».

La « conscience collective » et le « *consensus* collectif » sont évidemment des entités abstraites. Il s'agit cependant d' « abstraits » non « séparés », lesquels sont adéquatement expressifs de la réalité dans laquelle ils sont fondés. *Ils donnent prise sur elle* ; et, pour autant, sont eux-mêmes des réalités. La preuve en est qu'ils font en général l'objet de « pressions » exercées par la majorité [ou par une très faible minorité, assez habile pour s'imposer frauduleusement comme étant « la majorité »], laquelle est d'autant plus ombrageuse qu'elle est forte seulement de sa supériorité, et non de la vérité. Inutile d'insister.

Nous disons donc que, le « *consensus* collectif » dérivant de la « conscience collective », les viciosités observées du premier dévoilent la pathologie profonde de la seconde. Nous allons, pour l'exposer, envisager un cas particulièrement typique, celui de l'avortement et de la contraception.

EXISTENCE ET DÉFINITION DE LA CONSCIENCE FAUSSÉE DANS L'ORDRE PHÉNOMÉNAL.

24. Les usagères de l'avortement et de la contraception, *naguère*, savaient mal faire. Les lois, d'ailleurs, le leur rappelaient. Il est possible, et nous croyons probable, que la plupart, maintenant, aient la conscience faussée, au moins en ce qui concerne la contraception. Sur un point particulier, et d'ailleurs particulièrement grave, elles conforment le jugement de conscience à un jugement de prudence qu'elles estiment (?) être vrai, bien qu'il soit objectivement erroné ; qu'elles fassent un acte bon, certaines même peuvent, « en conscience », le penser. Par contre, les pères et mères des pilulistes n'ont pas [encore], en général, la conscience faussée sur le point particu-

lier qu'est l'usage de la pilule ; ils réprouvent, quand ils le savent, ce que font leurs filles, mais par principe ou par absence de principe, ils refusent de « s'opposer ». Nous disons que le jugement de conscience est affecté, chez les filles en question d'une viciosité spéciale, c'est-à-dire s'opposant à telle norme spéciale de la morale ; tandis que la conscience des mères a encore conservé la rectitude sur ce point.

Cette observation peut être étendue. Les normes de la morale peuvent être envisagées, non quant aux principes qui les fondent, mais dans les conséquences pratiques qui en résultent. Ces conséquences, observées de l'extérieur, sans référence explicite aux « principes », constituent en leur ensemble une phénoménologie de la morale. C'est relativement à chacune de ces normes, ainsi envisagée au point de vue pratique qui est celui de la phénoménologie, que nous disons de telle personne qu'elle a la conscience rectifiée ou faussée dans l'ordre phénoménal.

LA RECTITUDE APPARENTE DE LA CONSCIENCE DANS L'ORDRE PHÉNOMÉNAL.

25. Nous disons donc qu'au point de vue phénoménal, et en général, les pilulistes ont actuellement la conscience faussée, leurs mères ont [encore] la conscience rectifiée.

Il ne faut cependant pas « forcer » cette opposition. Si en effet les parents désapprouvent la conduite de leurs filles qui pratiquent la contraception, ils se laissent souvent déconcerter par d'insidieuses objections. Ils manifestent ainsi qu'un « traditionalisme » facile s'est, pour eux, indûment substitué au vertueux exercice de la raison. Aussi disons-nous que, si leur conscience est rectifiée, cette rectitude ressortit à l'ordre du « phénomène » ; une telle rectitude peut n'être persistante que sur tel et tel point, *non sur tous les points*, parce qu'elle tient à l'habitude plus encore qu'à la conviction.

Ce phénomène de progressive aliénation à mesure que se succèdent les générations, requiert lui-même explication. Il manifeste, nous l'allons voir, pour la conscience collective, un second degré de viciosité.

4. LE SECOND DEGRE DE LA CONSCIENCE FAUSSEE.
LA VICIOSITE DE LA CONSCIENCE,
EU EGARD AUX NORMES FONDAMENTALES
QUI RESSORTISSENT A L'ORDRE DES NATURES.

TRIANGULATION SÉMANTIQUE.

26. Nous avons ci-dessus (12) défini quelle est la signification de l'expression : normes fondamentales.

a) *Mais nous devons procéder avec d'autant plus de précision que la réalité dont nous poursuivons l'analyse est plus obscure. Nous devons donc expliciter, en ce qui concerne ce second « degré » qui ressortit à l'ordre des natures, une distinction qui ne peut affleurer dans l'ordre phénoménal.*

Les normes de la morale sont en effet concernées par l'ordre phénoménal en tant qu'elles mesurent l'agir immédiatement. Elles sont donc, à cet égard, uniment théorétiques et pratiques, comme l'est en général la phénoménologie. Ces normes, que nous appelons « spéciales », sont, par suite, à la fois objectives et subjectives.

Tandis qu'envisagées en elles-mêmes au point de vue théorétique, les normes de la morale présentent deux rapports spécifiquement différents : l'un, « objectif », avec les principes métaphysiques qui en sont le fondement ; l'autre, « subjectif », avec la syndérèse dont elles reçoivent d'avoir une portée concrètement. Ces principes, ce sont les natures, primordialement pour l'homme la nature humaine. A la référence, *ex parte objecti*, des normes de la morale aux natures qui en sont le fondement, correspond, *ex parte subjecti*, l'enracinement de ces mêmes lois dans la syndérèse. Ces normes précisent, en vue de l'agir, comment s'applique aux réalités concrètes le « ce en quoi consiste le bien en général », dont l'essence même est rendue immanente au sujet par la syndérèse. Nous disons donc, en conséquence, que les normes de la morale sont envisagées *au point de vue fondamental*, si on en considère le rapport aux principes métaphysiques qui en sont le fondement ; et qu'elles sont envisagées *au point de vue radical*, si on en considère l'enracinement dans le sujet dont elles mesurent l'agir.

On voit donc qu'eu égard à la situation médiane des lois de la morale, entre d'une part leurs deux « sources » « objective » et « subjective », et d'autre part leur application dans la *praxis*, l'ordre phénoménal se trouve référé : d'une part, au point de vue « objectif » et *fondamental*, à l'ordre des natures dont il est une dérivation ; d'autre part, au point de vue « subjectif » et *radical*, à la syndérèse dont il constitue le champ d'application.

b) Voici quelle est, eu égard à notre enquête, la portée de cette distinction.

Le premier degré de la conscience faussée concerne les normes de la morale envisagées dans l'ordre phénoménal, normes que nous avons appelées « spéciales ».

Le second degré de la conscience faussée, que nous nous proposons maintenant d'examiner, concerne les normes de la morale envisagées au point de vue théorétique, c'est-à-dire considérées en elles-mêmes *en tant qu'elles sont des normes*. Or, nous venons de l'expliquer, ainsi envisagées, les normes de la morale se trouvent référées, uniment mais distinctement, à la syndérèse qui les met en œuvre, et aux natures qui en sont le fondement. *Ipso facto* les normes de la morale interviennent respectivement : soit quant à leur enracinement dans la conscience, c'est-à-dire au point de vue *radical*, soit quant à ce qui les fonde objectivement c'est-à-dire au point de vue *fondamental*.

Or le second degré de la conscience faussée concerne très formellement la manière selon laquelle les normes en tant que normes, sont reçues dans la conscience déterminée par la syndérèse. La viciosité ressortit évidemment, non aux normes, mais à la conscience. C'est pourquoi, bien qu'il s'y agisse des normes théorétiques de la morale envisagées au point de vue fondamental, nous disons que le second degré de la conscience faussée est une viciosité RADICALE, viciosité à la racine même de l'agir, concernant si l'on peut dire la programmation de l'agir dans la syndérèse.

Ces précisions d'ordre sémantique vont permettre de situer avec exactitude l'observation des faits à laquelle nous allons procéder.

Nous dégagerons d'abord l'existence d'un second degré pour la conscience faussée (27) ; et nous préciserons quelle en est la

nature (28). Nous montrerons enfin que cette viciosité radicale, ou du second degré, rend compte de la viciosité du premier degré qui est effectivement observée dans l'ordre phénoménal ; en sorte que l'existence du second degré de la conscience faussée s'en trouve confirmée (29).

LA CONSCIENCE COLLECTIVE EST ACTUELLEMENT AFFECTÉE
D'UNE VICIOSITÉ RADICALE.

27. Celle-ci consiste à nier, au moins en fait et en actes, l'existence même de normes structurant la morale.

a) La note dominante de la société contemporaine est l'établissement de l'anarchie.

L'anarchie se manifeste dans l'évanescence de toute responsabilité. Elle consiste en la carence des principes véritables, qui sont en tout domaine le fondement de l'ordre.

La cause prochaine en est, subjectivement, une phobie savamment entretenue par quelques meneurs et par Satan, phobie de ce qui est la condition même de l'ordre, à savoir l'« ordination à », et par conséquent dans l'ordre créé l'existence d'un rapport d'inférieur à supérieur.

Cette même cause prochaine de l'anarchie est donc, objectivement et théorétiquement, un égalitarisme qui est très précisément la négation de l'ordre. La rançon de l'anarchie, c'est la dictature ; exercée par un individu ou par une caste, celle des technocrates par exemple, elle s'achève dans l'univocité d'où elle est issue, et s'en trouve par conséquent renforcée. Nous n'avons pas à nous étendre.

Nous n'évoquons cet état de choses dans l'ordre social, que pour en souligner l'ampleur et la gravité. Il affecte également l'ordre moral. L'avortement, la contraception, l'homosexualité, le nudisme, dès demain sinon aujourd'hui, sont « admis ». Ils sont « admis », puisqu'en dépit de courageuses et trop rares oppositions, ils se propagent. Or ils ne peuvent se propager que parce qu'ils rencontrent un *consensus* collectif, qui révèle la pathologie profonde de la « conscience » dont il est la manifestation (23).

Ce *consensus*, diffus et implicite, mais efficace, ne porte cependant pas, en propre, sur le mal ; car la plupart de nos contemporains personnellement, le réprouvent. Le *consensus* collectif qui rend possible le débordement du mal, a pour objet l'éviction de toute norme. Les parents réprouvent ce que font leurs enfants ; mais, par principe ou par absence de principe, ils refusent de s' « opposer » ; et ils le refusent, parce qu'ils refusent pour eux-mêmes les normes qui les y contraindraient.

Ce refus de toute norme a pour origine un désir d'indépendance qui présente deux symptômes : l'un, négatif, qui est la phobie de toute supériorité ; l'autre, positif, qui consiste à justifier l'indépendance en la confondant avec la liberté.

Ces symptômes, fréquemment observés dans tous les domaines, de l'Algérie trahie à la révolution de mai 1968, dévoilent pour ainsi dire dans sa cause prochaine, et partant en son irrécusable réalité, le refus de normes morales qui sévit à l'état endémique dans tout le corps social.

b) Ce même refus « pratique » de toute norme transcendante, se trouve confirmé par la conséquence qu'il entraîne inmanquablement.

En effet, les normes étant en fait indispensables, en refuser la transcendence, c'est devoir les reconnaître comme étant immanentes au collectif humain ; et comme elles doivent « dominer » ce qu'elles sont censées normer, une sorte de transcendence sur-baissée leur échoit, dans le mirage du « devenir ». Le collectif humain est à lui-même sa propre norme, du fait qu'il est « en devenir ». Telle est la thèse, *telle est l'erreur*, et telle est la « dictature » primordialement mentale, du marxisme. Et comme cette erreur est sous-jacente à l' « ensemblisme » qui s'infiltré partout comme une marée, elle confirme l'existence de la privation dont elle est la compensation. Le refus collectif de toute norme transcendante, fut et demeure la condition de possibilité du marxisme en acte.

On voit donc que si la « démission » de l'autorité, parentale ou autre, est rendue spectaculaire par certaines circonstances, elle est

en réalité la manifestation, du côté de l'autorité, d'une *démission générale* eu égard aux normes de la moralité. La plupart des humains sont actuellement d'accord en fait pour ne pas considérer ces normes, voire pour en nier l'existence même. La preuve en est que, même si ce refus demeure latent, le fait en est confirmé par le désir d'indépendance qui en est l'origine, et par le recours à des normes de remplacement qui en est la conséquence.

c) *Cela étant, nous disons que la conscience est rectifiée eu égard à l'ordre des natures, si elle reconnaît l'existence des normes fondamentales de la morale en tant que celles-ci sont fondées sur les principes de la métaphysique.*

Et nous disons que la conscience collective est actuellement faussée eu égard aux normes fondamentales, ou *faussée radicalement*, parce qu'elle récusé en fait *l'existence même* de ces normes à la fois transcendantes en raison des principes qui les fondent, et par le fait même intransigeantes quant à l'application qui doit en être faite.

Soulignons à nouveau la portée de cette terminologie. Nous disons que la conscience est faussée « radicalement », et non pas « fondamentalement ».

C'est qu'en effet l'aspect « fondamental » est objectif ; il concerne, nous l'avons dit (26), pour les normes de la morale, le rapport que celles-ci soutiennent avec leur fondement ; il n'est donc pas susceptible d'être faussé.

Ce qui peut être faussé, c'est la conscience. Elle l'est *radicalement*, c'est-à-dire à la racine même de l'agir, si elle révoque en doute l'existence des normes qui spécifient pour ainsi dire en général l'application de la syndérèse ; tandis que la conscience est faussée, nous l'avons vu (24), dans l'ordre *phénoménal*, si elle se méprend sur telle norme spéciale de la morale.

LA NATURE DE LA VICIOSITÉ RADICALE.

28. Mettre en doute, même seulement en fait, l'existence de normes transcendantes, c'est affirmer, au moins en fait également, que l'on est pour soi-même sa propre norme.

La raison en est évidente.

L'agir requiert en effet d'être normé. Car toute efficence enclôt, immanente à elle-même, une « finalité » ; or une finalité immanente a raison de forme, et partant de norme.

Si donc un sujet refuse les normes qui, en vertu de leur transcendance même, peuvent lui être immanentes, il doit leur substituer, pour l'orientation *générale* de l'agir, des normes qui doivent être *universelles*, et qui par conséquent, doivent n'être spécifiées par aucune réalité, nécessairement particulière si elle ressortit à l'extériorité. Refuser les normes transcendantes de la morale entraîne donc de devoir leur substituer des normes qui seraient exclusivement immanentes, ce qui revient à se poser soi-même comme étant sa propre norme.

Voilà donc bien ce en quoi consiste la « viciosité radicale », telle que nous l'avons définie (27).

Elle concerne l'enracinement même de l'agir dans la syndérèse. Elle consiste à prétendre que cet agir n'a pas d'autre norme qu'immanente. Et elle entraîne la conséquence qui en fait est observée, à savoir que l'agir est, en réalité, anormé ; puisque le principe même de l'existence d'une véritable norme est en fait refusé.

Nous disons que l'existence d'une véritable norme est en fait refusée par quiconque prétend être autonormé, parce que précisément « être sa propre norme » n'appartient qu'à Dieu Seul. Cette prérogative est absolue ; en sorte que si l'homme vise, par orgueil, à singer Dieu sur ce point, il doit biaiser avec la vérité. Ainsi, le marxisme ni n'ose ni d'ailleurs ne peut affirmer que l'homme soit sa propre norme ; mais il le suggère en empruntant frauduleusement la médiation du « collectif humain *en devenir* », c'est-à-dire en assignant fallacieusement comme étant la « norme », une entité dont le caractère contingent requiert qu'elle soit elle-même normée, tant au point de vue de la multiplicité qu'à celui de la temporalité.

Cette contradiction confirme, *a contrario*, la vérité. Dieu Seul est Sa propre Norme ; le sujet créé qui refuse toute norme le transcendant, se trouve *ipso facto* affecté d'une *radicale* viciosité.

LA VICIOSITÉ RADICALE

REND COMPTE DE CE QUI EST EFFECTIVEMENT OBSERVÉ,
EN CE QUI CONCERNE LA VICIOSITÉ PHÉNOMÉNALE.

29. a) *La formulation de l'hypothèse.*

Ce que nous avons rappelé, à propos de la contraception que nous avons prise comme exemple, est que, dans l'ordre phénoménal, les parents, dont la conscience est [encore] rectifiée, ne s'opposent pas à leurs filles dont la conscience est faussée.

« Crise de l'autorité ? » Certainement. Mais la « crise » étant universelle, elle requiert une explication qui le soit également. Une telle explication se trouve amorcée par ce dont beaucoup peuvent témoigner. Les parents, à qui incombe la responsabilité de l'éducation, « laissent faire », parce qu'ils sont en général incapables de justifier et de fonder l'opposition qu'ils devraient exercer, ou même parce qu'ils se sentent, avec leurs enfants, en une connivence qu'ils n'osent à eux-mêmes s'avouer. Or ces déficiences, qui sont immédiatement à l'origine du « laisser faire », s'expliquent, nous le verrons aisément, si la conscience des parents est atteinte de « radicale viciosité ». Nous allons donc le supposer ; et nous allons montrer que, conformément au raisonnement par induction, sur le statut duquel nous reviendrons (90 c), cette hypothèse rendant compte des faits, elle correspond effectivement à la réalité.

b) *La difficulté de l'hypothèse.*

L'hypothèse que nous venons de formuler (a), ne se heurte-t-elle pas d'emblée à une difficulté ?

Comment les parents peuvent-ils avoir [encore] la conscience rectifiée dans l'ordre *phénoménal*, c'est-à-dire estimer que la contraception doit être condamnée, alors qu'ils auraient la conscience *radicalement* faussée, c'est-à-dire qu'ils ne reconnaîtraient l'existence d'aucune norme fondamentale ?

Il faut concéder qu'il s'agit d'un état violent, c'est-à-dire contre-nature.

Deux observations le confirment.

D'une part, cet état ne peut être réalisé *originellement* ; les « parents » auxquels nous faisons allusion *ont eu* la conscience totalement rectifiée, c'est-à-dire non seulement dans l'ordre phénoménal mais aussi radicalement.

D'autre part, l'état violent est instable ; la conscience qui n'est pas rectifiée quant aux normes fondamentales, ne peut le *demeurer* dans l'ordre phénoménal : quiconque ne reconnaît pas avec fermeté la portée réelle des normes transcendantes, remet en question, une à une, les règles qui concernent chacun des domaines « spéciaux » de la moralité.

Il est donc manifeste, tant *a posteriori* qu'*a priori*, que la rectitude appelée précisément « fondamentale », constitue le seul fondement stable, parce que connaturel, de la rectitude phénoménale.

Cependant, bien qu'un état violent ne puisse ni être réalisé d'emblée, ni perdurer, un tel état peut se produire par dégradation à partir d'un état « normal ». La rectitude de la conscience ayant des objets formels différents, savoir : eu égard à l'ordre fondamental, l'existence de normes transcendantes, eu égard à l'ordre phénoménal, la spécification des normes particulières, les processus de dégradation ne dépendent pas nécessairement l'un de l'autre pour les deux catégories de la conscience. La phénoménologie de cette question ne manque pas d'intérêt, mais nous devons nous borner à ce qui concerne notre objet.

c) *La possibilité de l'hypothèse.*

Nous disons donc qu'en tel sujet, en l'occurrence les « parents » que nous avons considérés, la conscience d'abord rectifiée peut devenir *radicalement faussée*, bien que, dans l'ordre phénoménal, *elle ne le soit sur aucun point particulier*.

Un tel sujet peut continuer de juger avec exactitude et habituellement : « ceci est bien, ceci est mal ». Il conserve en effet, par la syndérèse, le sens de ce qu'est le bien et le mal ; et il peut, en vertu d'*habitus* et d'habitudes précédemment acquis, en faire *la même application qu'il en a toujours faite*. Les conditions morales de l'agir paraissent être, au point de vue psychologique, inchangées. Le jugement de prudence demeure ce qu'il a toujours été, au moins dans les domaines où il avait été explicité. Chacun des actes est estimé bon ou mauvais, selon que le jugement de conscience est formellement identique ou non au jugement de prudence ; lequel demeure lui-même ce qu'il doit être, dans chaque domaine particulier.

Objecterait-on, derechef, que s'il en est ainsi, le sujet admet en fait l'existence de normes transcendantes, puisqu'en fait tout se passe comme s'il les appliquait correctement ?

Nous répondons que la conscience *radicalement* faussée peut l'être « plus ou moins ». C'est qu'en effet le sujet qui agit, peut le faire sans expliciter pour soi psychologiquement les normes auxquelles il se réfère, en général implicitement, mais réellement, s'il a la conscience rectifiée. Ces normes sont sous la mouvance immédiate de la syndérèse ; et elles constituent, uniment à la syndérèse, un donné objectif que le sujet porte en soi, qu'il peut atteindre par réflexion sur soi, mais qu'il peut ne pas considérer explicitement.

Dans ces conditions, le fait même que ces normes transcendantes existent, peut être, de la part du sujet, l'objet de jugements qui diffèrent entre eux, quant au contenu par la manière de considérer le fait en question, et quant à l'exercice par le caractère plus ou moins conscient du jugement posé. La conscience n'est pas faussée, si le sujet se borne à *ne pas considérer l'existence* des normes transcendantes ; elle commence de l'être, si le sujet *veut ne pas les considérer*, aliénant ainsi *ipso facto* en lui-même la possibilité de s'y référer.

La genèse de la conscience faussée est analogue à celle du péché : de la désertion qui est simple préterition, au refus consciemment voulu qui constitue le péché. Le sujet dont la conscience devient *radicalement* faussée ne tombe en cet état qu'en commettant des péchés. Ces péchés sont, de par leur nature, plus graves que ceux dont est capable la conscience rectifiée ; parce qu'ils concernent le rapport intime du sujet aux fondements mêmes de la moralité. Cependant, la responsabilité peut en être diminuée sinon annulée, parce que la genèse de la conscience *radicalement* faussée peut se dérouler dans le sub-conscient, si le sujet n'est pas remis, par les circonstances providentielles ou par la grâce elle-même, devant la réalité.

Nous retenons donc comme étant positivement possible, c'est-à-dire comme constituant d'une manière très probable l'expression de la réalité, l'hypothèse d'une conscience *radicalement* faussée coexistant, à l'état sub-conscient, dans le même sujet, avec une conscience demeurée [provisoirement] rectifiée dans chaque domaine particulier de la moralité.

d) *La confirmation de l'hypothèse.*

Nous allons montrer que l'hypothèse (a) exprime la réalité, avec certitude et non pas seulement au titre de probabilité (c), parce qu'elle rend compte du donné observé.

Rappelons quel est ce donné. Les parents des filles qui pratiquent la contraception, en général réprouvent le comportement de leurs enfants ; ils le tolèrent cependant, parce qu'ils sont pour la plupart incapables de justifier et de fonder l'opposition qu'ils devraient exercer, ou même parce qu'ils se sentent, avec leurs enfants, en une obscure connivence qu'ils n'osent à eux-mêmes s'avouer.

Or ces déficiences découlent, non pas nécessairement dans chaque cas individuel, mais inéluctablement pour l'ensemble des cas collectivement considérés, de la conscience *radicalement* faussée.

La conscience qui demeure [provisoirement] rectifiée dans l'ordre phénoménal, bien qu'elle soit *radicalement* faussée, se trouve en effet affectée de trois défauts, savoir :

premièrement, ne pouvoir justifier, ni au regard d'autrui ni au regard de soi-même, le jugement de prudence effectivement posé ;

deuxièmement, devoir, sous peine d'errer, s'abstenir d'élaborer le jugement de prudence dans les cas qui ne sont pas semblables à ceux dans lesquels il avait déjà été explicité ;

troisièmement, ne pas donner à l'*imperium* la qualité de force qui seule le rend exécutoire dans les cas difficiles, qui seule surtout peut le rendre communicable, dans les cas où il doit l'être.

Ainsi, les pères et mères des filles qui usent de la pilule se sont en général rendus ontologiquement *non capables* de « faire passer » une vérité à laquelle ils adhèrent encore, mais sans réelle conviction. Nous disons qu'ils ont la conscience *radicalement* faussée, si radicalement qu'ils peuvent n'en pas prendre conscience, mais si insidieusement que partageant en fait à l'égard des normes fondamentales l'option de leurs enfants, ils perdent sur ceux-ci tout ascendant.

e) *Récapitulons, en l'élargissant, notre argument par induction.*

La conscience de l'homme contemporain « moyen », que nous sommes chacun, conserve, évidemment, la syndérèse, c'est-à-dire le sens de ce que sont en général le bien et le mal. La plupart des humains, lorsqu'ils agissent personnellement, font encore de ce « sens » une juste application. Mais la plupart également ont la conscience faussée, faussée *radicalement* et universellement, parce qu'elle l'est sur un point qui concerne, pour chacun, l'intégralité de l'agir humain. Ce point est le suivant. Une norme à la fois transcendante et précise est-elle requise dans l'ordre moral ? Quels rapports cette norme soutient-elle avec le Principe qui la fonde et avec l'agir dont elle assigne la mesure ?

Elles sont faussées, *radicalement* faussées, les consciences qui tout simplement ignorent ces questions, ou même en sous-estiment la portée, même si elles jugent encore juste du bien et du mal en tel et tel cas particulier. C'est qu'en effet la prétérition, et à plus forte raison le refus, de ces questions manifestent que, sans se l'avouer, spontanément, l'homme estime être sa propre norme, ce qui n'appartient qu'à Dieu Seul.

« Vous serez comme Dieu, connaissant le bien et le mal »¹². C'est par l'orgueil que la conscience peut être *radicalement* faussée. Car, même si, en chaque acte, la conscience juge juste, en demeurant sous la mouvance de la syndérèse, « l'orgueil s'attaque même aux œuvres bonnes pour les faire périr »¹³.

f) *C'est cette sorte de viciosité, dont la conscience humaine non seulement peut être, mais est, nous venons de l'observer, réellement affectée, qui concerne notre objet.*

Elle répond à trois conditions :

1) Quant à la réalité, elle est actuellement universellement répandue et observée. Elle constitue par conséquent une base *concrète et réelle* pour l'analogie que nous aurons à développer (Ch. III).

¹² Gen. III, 5.

¹³ Règle de S. Augustin.

2) Quant à la spécification, cette viciosité consiste, nous l'avons vu (a), à ne pas reconnaître comme étant nécessaire en droit, dans l'ordre moral, des normes transcendantes quant à leur Principe, et intangibles quant à l'application.

3) Quant à la qualification dans le sujet : d'une part, cette viciosité ressortit en propre à la conscience faussée, et donc (22 b) elle respecte l'identité formelle entre les deux jugements de prudence et de conscience ; d'autre part, elle est radicale, elle est du « second degré », et elle affecte par conséquent *en droit* l'agir humain en son intégralité.

5. LES CONSEQUENCES QU'ENTRAINE LA CONSCIENCE FAUSSEE, QUANT A L'OBSERVATION QUI PEUT EN ETRE FAITE A PARTIR DE L'EXTERIORITE.

La première conséquence, objective, est l'existence, dans l'ordre moral, d'une entité qui est une monstruosité. Les deux autres conséquences résultent de ce qu'en fait on incline spontanément à refuser cette monstruosité. On en donne donc des interprétations qui répondent à un désir de cohérence, et qui en fait sont aberrantes.

LA CONSÉQUENCE OBJECTIVE DE LA CONSCIENCE FAUSSÉE, QUANT A L'OBSERVATION QUI PEUT EN ÊTRE FAITE A PARTIR DE L'EXTÉRIORITÉ.

30. Il est opportun de rappeler ce que nous avons ci-dessus (16) stipulé, à savoir que nous envisageons *tel* acte humain à *tel* point de vue déterminé et suffisamment précisé, en sorte que cet acte ait nécessairement soit l'une soit l'autre des deux qualifications : bon ou mauvais.

a) Cela étant, le statut de l'acte qui est en propre celui de la conscience faussée se trouve nous l'avons vu, (18, 20 b), typiquement manifesté dans le paradoxe suivant : *Le même acte est objectivement mauvais et subjectivement bon*, [ou inversement].

Pour un tel acte en effet, le jugement de prudence et le jugement de conscience coïncident quant au contenu. Ce contenu est *le bien tel qu'il apparaît au sujet*. Ce bien apparent n'est pas le bien véritable ; et, conformément à l'hypothèse que nous venons de faire en vue de simplifier, le bien apparent est « le mal », et le bien véritable est « le bien ».

Il s'ensuit qu'un tel acte est « bon » pour le sujet, *bon subjectivement par la « forme »* (20 b), puisque le jugement de conscience coïncide quant au contenu, et donc quant à la forme, avec le jugement de prudence ; tandis qu'il est *mauvais objectivement par la « fin »*, puisque le jugement de prudence est en fait spécifié par le bien apparent qui est « le mal ».

b) L'acte de la conscience faussée constitue, en regard de la syndérèse, un « paradoxe » qui est très exactement l'analogue de ce que sont, pour l'intellect spéculatif, les propositions modales qui sont simultanément vraies et fausses, parce que, la qualité « vrai » pour le *dictum*, en entraîne la qualité « faux » par la médiation du *modum*. [Et inversement].

Rappelons l'exemple célèbre. « Un Crétois dit [voilà le *modum*, qui est une affirmation] : tout Crétois est menteur [voilà le *dictum*, qui est une proposition] ».

Si le *modum* est vrai, le *dictum* l'est également. Et si le *dictum* est vrai, c'est-à-dire si « tout Crétois est menteur », alors ce que dit tel Crétois est faux, et par conséquent le *modum* est faux. On aboutit donc à une contradiction. Si on suppose que le *modum* est vrai, la proposition exige de conclure qu'il est faux. Et d'ailleurs inversement.

La raison de cette viciosité, est qu'une telle proposition est mal construite ; et le vice en est que le *modum* tombe sous le régime du *dictum*. Cela est un vice parce que, toujours, dans une proposition modale, le *modum* détermine le *dictum*. Si, en outre et fallacieusement, le *dictum* détermine le *modum*, celui-ci se trouve déterminé de deux manières différentes : d'une part, par lui-même ; d'autre part, par la médiation du *dictum* ; et ces deux déterminations peuvent être contradictoires entre elles.

Les logiciens appellent ces propositions vicieuses : « non prédictives », et ils en proscrivent l'usage ; ce qui est subordonné, [c'est-à-

dire le *dictum*], ne peut pas régir ce par quoi il est lui-même régi, [c'est-à-dire par le *modum*].

Semblablement, le jugement de conscience est *normé* par le jugement de prudence. Si, en outre et fallacieusement, ainsi qu'il arrive dans le cas de la conscience faussée, le jugement de conscience *norme* le jugement de prudence, celui-ci, quant à la qualification « bon » ou « mauvais », est déterminé de deux manières différentes, à savoir par lui-même et par la médiation du jugement de conscience. Le jugement de prudence et en même temps que lui l'acte accompli peuvent donc avoir deux qualifications qui sont contraires entre elles. L'acte est pour ainsi dire en porte à faux par rapport au bien et au mal, tout comme l'est, par rapport au vrai, la proposition modale apparemment paradoxale.

Mais, à la différence du logicien, qui peut et doit refuser les propositions non prédicatives, le moraliste ne peut pas faire que la conscience faussée n'existe pas. C'est cependant ce que prétendent, en fait, faire certains théologiens ; c'est-à-dire qu'ils *font comme si* la conscience faussée n'existait pas, et ils interprètent l'acte d'une conscience faussée comme si cet acte était celui d'une conscience rectifiée. C'est ce que nous allons maintenant examiner.

LES CONSÉQUENCES « SUBJECTIVES »,

31. ou estimations aberrantes, auxquelles donne lieu la conscience faussée, quant à l'interprétation qui peut en être faite à partir de l'extériorité.

Deux interprétations, également fausses quoique contraires entre elles, de la conscience faussée, sont *a priori* possibles, si on assimile celle-ci à la conscience rectifiée.

L'acte de la conscience rectifiée a en effet une seule qualité ; et il n'y a, pour cette qualité, qu'un seul principe de détermination. L'acte est bon si le jugement de conscience est conforme au jugement de prudence, mauvais dans le cas contraire.

Tandis que le jugement de la conscience faussée est, nous venons de le rappeler (30 a), objectivement mauvais et subjectivement bon, [ou inversement].

Si donc on interprète le jugement de la conscience faussée comme étant celui d'une conscience rectifiée, on lui attribue une seule qualité : soit *bon*, soit *mauvais*. Et cette erreur originelle, au principe même de l'interprétation, entraîne, en droit comme en fait l'expérience le prouve, la possibilité de deux erreurs contraires entre elles.

La première erreur consiste à déclarer cet acte bon, même objectivement, parce qu'il est censé l'être subjectivement ; la seconde, à déclarer cet acte mauvais, même subjectivement, parce qu'il l'est objectivement.

C'est cette seconde erreur qui nous intéresse directement. Mais, comme elle résulte d'une confusion, l'existence en est corroborée, en tant qu'elle est une erreur, par l'existence de la première erreur qui résulte de la *même* confusion. Nous allons donc observer que la première erreur est de plus en plus manifeste expérimentalement.

Première interprétation fausse de la conscience faussée.

32. L'acte en est estimé bon, même objectivement, parce qu'il est supputé l'être subjectivement.

a) Que cette interprétation fausse ait une portée réelle, cela est rendu manifeste par un phénomène aussi étrange qu'actuel, savoir la « mise en veilleuse » des dispositions légales, lois et sanctions, ordonnées à la conservation de l'ordre public.

L'acte criminel n'est plus jugé en fonction des droits de ceux qui en sont les victimes, mais en tant qu'il peut être expliqué par les motivations psychologiques de celui qui l'accomplit. On ne considère plus que l'acte puisse être objectivement mauvais, eu égard aux normes générales qui sont expressives du bien commun ; et cela sous ce prétexte que, subjectivement, cet acte paraît être justifié au regard de celui qui l'a posé. Voilà ce que quiconque doit malheureusement observer.

On en renvoie la responsabilité à l' « autorité » et on estime, non sans raison, qu'elle manque de fermeté. Mais cette faiblesse serait-elle possible, si elle n'était favorisée par une sorte de démission de la « conscience commune » ou apparemment telle ?

b) La « conscience collective » (23) est, en quelque sorte, faussée au second degré (27) ; en ce sens qu'elle manque du lucide courage qui est requis pour déclarer « faux » ce qui est « faux », « mal » ce qui est « mal », et pour affronter le scandale que constitue, dans l'ordre moral, l'acte de la conscience faussée.

Un tel acte étant, à la limite, objectivement mauvais et subjectivement bon, il peut en effet requérir une sanction à l'égard d'une personne qui n'a pas conscience d'être coupable. « Cette vérité est dure, et qui peut l'entendre ? »¹⁴. Or, si cette vérité est dure, la raison en est qu'elle est une conséquence du péché. Il faut certes user de persuasive douceur, pour amener à la reconnaître ceux qui ont à en pâtir. Mais, l'expérience le confirme, c'est gravement trahir le bien commun que de renoncer à la considérer et à l'affirmer telle qu'elle est. Tel acte objectivement mauvais n'est pas rendu bon par la conscience faussée de celui qui l'accomplit.

« Faire comme si » un tel acte était intégralement bon, c'est en fait favoriser le pullulement du mal. Et, ce qui est pire, c'est fausser radicalement les consciences individuelles en leur rendant pratiquement impossible :

premièrement, de reconnaître le fait de la conscience faussée ;
deuxièmement, de comprendre la nécessité de la déclarer fausse ;

troisièmement, d'admettre que des normes objectives doivent manifester en acte, dans la société, que la conscience faussée est fausse.

Il s'ensuit, l'expérience le montre de jour en jour davantage, que la société humaine prise dans son ensemble, devient peu à peu étrangère à la plus élémentaire moralité. La norme, en fait et bientôt en droit, c'est un collectivisme anormé ; telle est d'ailleurs, nous l'avons déjà rappelé (27), l'essence du marxisme.

Cette situation tragique, le rythme accéléré qui la rend désespérée, dénoncent l'erreur qui en est l'origine. On prétend, à la faveur d'un collectivisme despotique, imposer que la conscience faussée soit la conscience rectifiée, que ce qui objectivement est « le mal » soit considéré comme étant « le bien » ; que « le faux » soit « le vrai », que ce qui est contradictoire soit cohérent.

¹⁴ Jean VI, 61.

Telle est la première des deux interprétations aberrantes auxquelles donne lieu la conscience faussée.

Deuxième interprétation fausse de la conscience faussée.

33. L'acte en est estimé mauvais, même subjectivement, parce qu'il l'est objectivement.

C'est cette seconde erreur qui nous intéresse directement. Qu'elle soit une erreur, c'est cela, nous aurons à y revenir, qui peut entraîner l'impossibilité de prouver avec certitude que telle personne soit hérétique ou schismatique ou moderniste.

a) L'ordre de l'argument que nous exposons dans ce paragraphe (33) requiert pour le moment d'observer que cette erreur se produit effectivement dans la réalité.

Les faits suffisent, malheureusement, à le prouver. Lorsque nous estimons avoir été lésés par le prochain, nous ne sommes guère inclinés à l'excuser en lui imputant une intention bonne. Nous l'accusons en général d'avoir effectivement l'intention qui correspond au mal dont nous pâtissons. S. Paul rappelle cependant que « la charité ne soupçonne pas le mal »¹⁵ ; il faut la charité *supernaturelle*, pour prévenir un comportement qui est devenu inhérent à la nature viciée. Il est inutile, à cet égard, d'insister.

b) Il y a cependant davantage. Car la possibilité de cette seconde erreur est confirmée par l'existence de la première telle que nous l'avons observée (32).

L'erreur ne subsiste en effet concrètement que dans ce qu'elle conserve de vérité, et elle consiste formellement à affirmer comme étant toute la vérité ce qui, en réalité, est la vérité diminuée. Si donc on use du schématisme que rend possible l'univocité qui est propre à la quantité, on peut caractériser l'erreur comme suit. Telle vérité complexe étant considérée, telle erreur consiste à ne retenir, de cette vérité, qu'une première « partie », et à nier qu'il en existe une seconde. Que cette erreur se produise, prouve donc qu'il est possible en fait de dissocier l'une de l'autre les deux « parties » de la vérité considérée. Elle montre donc *ipso facto* qu'il est possible de ne retenir de cette vérité que la seconde « partie », en niant qu'il

¹⁵ I Cor. XIII, 5.

en existe une première. Et c'est en quoi consiste une seconde erreur, qui soutient l'opposition de contrariété avec la première. On voit donc qu'observer une erreur concrètement dans la réalité, prouve la possibilité d'autres erreurs qui soutiennent avec celle que l'on observe l'opposition de contrariété.

Il s'ensuit une conséquence dont témoigne d'ailleurs, en quelque domaine que ce soit, l'histoire de la pensée. Craindre et pourfendre l'erreur, plutôt que s'attacher à la vérité, entraîne habituellement de tomber dans l'erreur opposée à celle qu'on voulait éviter.

C'est très exactement ce qu'en l'occurrence on peut, une fois de plus, observer. Ceux qui soutiennent à bon droit, mais non sans violence, que l'acte de la conscience faussée n'est pas objectivement bon du fait qu'il l'est subjectivement, ceux-là affirment, candidement mais non sans véhémence, que ce même acte est subjectivement mauvais parce qu'il l'est objectivement. Ces deux erreurs, contraires entre elles, constituent, ensemble, une monstration adéquate de la vérité. L'acte de la conscience faussée est simultanément bon et mauvais, à deux points de vue différents évidemment.

L'erreur, radicale si on peut dire, consiste, en pratique, à faire comme si cette dualité n'existait pas, c'est-à-dire à faire comme si ce qui est faussé était rectifié. Cela revient en fait, à en nier l'objectivité en tant qu'il est faussé. En vain ; car l'erreur, subsistant parce qu'elle est tenue faussement comme étant la vérité, prolifère en donnant lieu à de multiples contre-vérités. Nous allons préciser ce en quoi consiste l'une de ces contre-vérités, à savoir qu'il soit possible, sans assistance spéciale du Saint Esprit, de déterminer toujours avec certitude quelle est la qualification morale d'un acte observé seulement à partir de l'extériorité.

L'EXISTENCE DE LA CONSCIENCE FAUSSÉE
ENTRAÎNE QU'IL PEUT ÊTRE IMPOSSIBLE DE DÉTERMINER
AVEC UNE « CERTITUDE ABSOLUE »
QUELLE EST LA QUALIFICATION MORALE D'UN ACTE OBSERVÉ
A PARTIR DE L'EXTÉRIORITÉ.

34. a) *La portée de cette affirmation.*

Nous entendons, par « portée », le rapport que cette affirmation soutient avec la réalité. La « portée » peut être envisagée, soit *ex*

parte subjecti quant au mode de l'affirmation, soit *ex parte objecti* quant au contenu de l'affirmation.

aa) La portée de l'affirmation (34) est envisagée *quant au mode*, savoir la « certitude absolue ».

Nous employons cette locution : « certitude absolue », en nous référant à l'usage qui est communément reçu. Cet usage consiste à attribuer des degrés à la certitude : « On est, [il est] *plus ou moins* certain que... »

Nous estimons que cet usage est en porte à faux. La certitude est en effet l'état de l'intelligence qui est fixée par celui des deux membres d'une alternative avec exclusion, auquel elle adhère ; en excluant par conséquent de se porter sur quoi que ce soit qui y serait contraire. Concernant tel aspect de la réalité, considéré selon le rapport à l'esprit qui constitue la vérité, *ou bien* on est certain, *ou bien* on n'est pas certain. C'est-à-dire que la certitude, si on la définit formellement, de par sa nature, exclut le « plus ou moins ».

Mais en fait, dans l'usage concret qu'impose le courant de la vie, le mot « certitude » ne désigne pas seulement tel état de l'esprit ; il désigne, conjointement à cet état, le processus qui y conduit. Ce processus consiste, pour l'esprit, à se trouver, successivement, en différentes dispositions. Chacune de ces dispositions transitoires approche, plus que celles qui la précèdent, de l'état en quoi consiste la certitude : en ce sens que l'esprit est de moins en moins incliné à considérer ce qui s'oppose à l'objet de la certitude, et pâtit par le fait même avec plus d'entièreté l'attrait de cet objet.

Or, si on adjoint à la certitude elle-même, formellement définie, le processus qui, de soi, y aboutit, on est, par le fait même, conduit à dire que l'esprit devient « *plus* certain », à mesure qu'il parcourt psychologiquement les phases de ce *processus*. L'usage impose en fait ce *modus significandi* ; nous nous y référons, bien qu'il soit impropre, c'est-à-dire non conforme à ce qu'est « en propre » la certitude.

Nous désignons donc, par « certitude absolue », ce qui, tout simplement, est la certitude ; c'est-à-dire cet état qui consiste concrètement pour l'esprit à exclure toute éventualité qui s'opposerait à ce qui constitue précisément l'objet de la certitude.

Rappelons également que chacun des types de savoir comporte une qualité de certitude qui lui est propre.

Les *principes* de l'ordre moral sont certains, comme le sont les principes métaphysiques, auxquels d'ailleurs ils sont liés. Mais l'*application* de ces principes comporte inéluctablement une marge de contingence ; la certitude, même « absolue », n'a pas dans l'ordre de la *praxis* l'absoluité qu'elle a dans l'ordre métaphysique : elle est dite « absolue », en ce sens qu'elle est maximale dans son ordre.

Cette certitude maximale est celle dont doit se contenter, pour agir, un sujet humain jouissant de ses facultés ; la juste estimation de cette certitude se trouve d'ailleurs corroborée par le *consensus* moyen des membres qui composent à un même moment le même collectif humain. La certitude maximale est, dans l'ordre moral fondée sur la « *syndérèse* ». Le *consensus* moyen en est normalement un signe ; mais, l'expérience le prouve, ce signe peut faire défaut.

ab) La « portée » de l'affirmation (34) est envisagée *quant au contenu*.

La qualification morale d'un acte humain *considéré en lui-même singulièrement*, dépend du rapport que soutiennent entre eux le jugement de prudence et le jugement de conscience. Or, le jugement de conscience se trouve manifesté dans l'acte lui-même, au moins pour qui refuse comme il se doit, l'erreur en laquelle consiste le volontarisme.

C'est-à-dire que, compte tenu de toutes les circonstances qui peuvent en altérer ou en polariser le caractère volontaire, il est possible de déterminer, avec la « certitude absolue » qui est propre à l'ordre moral, quel est le jugement de conscience dont tel acte dûment observé est la manifestation extérieure.

Il s'ensuit que le rapport entre le jugement de conscience et le jugement de prudence peut être connu, comme l'est le jugement de prudence lui-même.

En sorte que l'affirmation (34) équivaut à celle que voici.

34'. L'existence de la conscience faussée entraîne qu'il peut être impossible de déterminer avec une « certitude absolue » quel est

le jugement de prudence auquel se réfère tel acte effectivement posé, en observant cet acte seulement à partir de l'extériorité.

b) La preuve de l'affirmation (34) ou (34').

Cette preuve découle, avec évidence, de ce qui a été exposé (15).

Le jugement de prudence résulte de l'application, faite aux circonstances de l'acte, des règles de la moralité ; lesquelles sont elles-mêmes fondées sur l'exercice de la syndérèse qui, comme telle, n'est jamais altérée. Le jugement de prudence est, *de soi*, communicable ; le signe en est que la conscience *rectifiée*, dûment informée des circonstances de l'acte, doit spontanément y acquiescer. Tandis que *si* la conscience est faussée, le sujet, en qui le *sens* du bien et du mal demeure inaltéré, estime que *tel* bien est un mal, ou inversement ; c'est-à-dire que le jugement de conscience est lui-même faussé, en même temps que le jugement de prudence. Et pour connaître du dehors quel est ce jugement faussé, il faudrait déterminer, à partir de l'extériorité, *si et comment* la conscience est faussée.

Nous ne disons pas que ce soit impossible en droit. Nous disons que cela peut l'être en fait.

Voici en effet l'alternative avec laquelle se trouve confronté quiconque observe un comportement qui est objectivement mauvais.

Ou bien ce comportement est *subjectivement* mauvais, s'il est celui d'un sujet dont la conscience est rectifiée ; ou bien ce comportement peut être *subjectivement* bon, s'il est celui d'un sujet dont la conscience est faussée. La qualification de la conscience [faussée ou rectifiée], et la qualification [bon ou mauvais] du comportement observé, s'impliquent l'une l'autre réciproquement.

Dès lors, trois cas sont *a priori* possibles.

1) On estime connaître avec certitude quelle est la qualification de la conscience. Par exemple, on a pu observer comment le sujet dont on considère le comportement a été éduqué, comment il applique *habituellement* les règles de la moralité dans les cas où lui-même n'est pas concerné, etc. Alors on peut inférer quelle est la qualification du comportement, à partir de celle, supposée connue, de la conscience.

2) On estime connaître avec certitude quelle est la qualification du comportement observé. Par exemple, on a pu recueillir des témoignages convergents, concernant la loyauté du sujet dont on observe le comportement ; et on est fondé à croire qu'il veut le bien. Alors, on peut inférer quelle est la qualification de la conscience, à partir de celle, supposée connue, du comportement.

3) On ne dispose d'aucune donnée, autre que le comportement observé, et qui permettrait de déterminer soit quelle est la qualification du comportement, soit quelle est celle de conscience. On se trouve alors dans le cas que l'on vient de préciser, selon l'une ou l'autre des deux formes (34) et (34'), qui sont convertibles entre elles, et que nous explicitons à nouveau par mode de conclusion.

L'existence de la conscience faussée entraîne qu'il puisse être impossible de déterminer avec une « certitude absolue », aussi bien la qualification d'un acte observé à partir de l'extériorité, que le jugement de prudence auquel cet acte est en fait référé.

Cette conclusion peut être exprimée dans la perspective de Sagesse que nous avons, au début de ce chapitre, évoquée (6) : le péché ayant altéré l'ordre de nature, celui-ci ne garantit plus avec certitude dans tous les cas, l'inférence dont il demeure cependant, en droit, le fondement : « *Ex fructibus eorum cognoscetis eos* »⁸.

CHAPITRE III

L'ORDRE THÉOLOGAL ET LA CONSCIENCE FAUSSÉE.

L'HÉRÉSIE

Nous allons, dans ce chapitre, examiner dans quelle mesure les normes de la conscience faussée, élaborées dans l'ordre naturel au chapitre II, peuvent ou doivent s'appliquer dans l'ordre surnaturel, et plus précisément dans l'ordre théologal. Il faut, dans ce but, préciser quel rapport d'analogie existe entre les deux « sujets » qui peuvent être altérés, savoir : d'une part l'acte humain envisagé au point de vue moral, acte que peut affecter la conscience faussée ; d'autre part l'acte de la Foi qui est primordial dans l'exercice théologal, acte que peuvent affecter et même annihiler l'hérésie, le schisme, le modernisme.

Nous déterminerons d'abord ce en quoi consiste l'analogie entre les deux actes dont il vient d'être question (35, 36). Nous examinerons ensuite comment ce rapport d'analogie entre les deux actes doit être étendu aux viciosités qui les affectent l'un et l'autre respectivement (37, 38). Et nous confirmerons cette conclusion en observant qu'elle permet de rendre compte de ce en quoi, consiste l'hérésie (39, 40, 41) ; laquelle correspond au premier degré de la conscience faussée. Nous montrerons enfin, en conséquence, qu'au second degré de la conscience faussée, correspondent, dans l'ordre théologal, deux viciosités (42-46), savoir le schisme et le modernisme.

1. LE SCHEMA DE L'ANALOGIE
ENTRE L'ACTE HUMAIN CONSIDERE AU POINT DE VUE MORAL,
ET L'ACTE DE LA FOI THEOLOGALE.

L'acte de la Foi théologale étant un acte humain, l'économie est la même pour les deux actes. Il y a donc, entre eux, analogie, en ce sens que les composantes s'en correspondent, et que les rôles joués respectivement dans chacun des deux actes par deux composantes correspondantes sont semblables. On est donc conduit à envisager cette correspondance, d'abord analytiquement (35), c'est-à-dire élément à élément ; ensuite, fonctionnellement (36), c'est-à-dire eu égard au rôle joué dans l'acte par chacune des composantes ou éléments.

LA CORRESPONDANCE, ENVISAGÉE ANALYTIQUEMENT,
OU ÉLÉMENT A ÉLÉMENT,
ENTRE L'ACTE HUMAIN EN GÉNÉRAL ET L'ACTE DE LA FOI THÉOLOGALE.

35. Cette correspondance est récapitulée dans le tableau suivant.

ACTE HUMAIN EN GENERAL		ACTE DE LA FOI THEOLOGALE	
Bien	Syndérèse, Premiers principes	Lumière de Foi	Dieu Vérité Première
Natures	Normes fondamentales	Existence des articles (1)	Dieu Mystère
		Présentation des articles (2)	Dieu Se révélant
Déterminations des natures	Normes spéciales	Articles considérés chacun à chacun (3)	Mystères révélés, chacun distinctement
	Jugement de prudence	Jugement de crédibilité	
	Jugement de conscience	Jugement de crédentité	
Intégration du sujet selon les <i>habitus</i> bons que mesure le Bien connaturel.		Achèvement du croyant dans l'état de tendance vers Dieu Vérité et Amour subsistants.	

(1) et (2) seront appelées respectivement : « norme fondamentale principale », « norme fondamentale subordonnée ».

(3) Les articles constituent les « normes spéciales ».

Complétons les indications qui ont été données ci-dessus (10) concernant ces dénominations.

La syndérèse est, dans l'ordre du bien, ce qu'est la capacité de comprendre les principes d'identité et de contradiction dans l'ordre intelligible. Elle est le « sens » de « ce que c'est que le bien », analogue au sens de « ce que c'est que le vrai » et de « ce que c'est que l'être ». Ce « sens » est une disposition stable, inhérente à la nature.

Il fait partie de la nature, et ne lui est pas surajouté comme l'est l'*habitus* ; bien qu'il puisse être appelé *habitus*, eu égard à la stabilité.

Ce « sens » ou capacité de l'être, du vrai, du bien, joue uniment selon la nature « naturelle » et selon la « nature surnaturelle »¹⁶, lorsque la seconde est infusée dans la première. En particulier, la Foi étant formellement dans l'intelligence mais également dans la volonté, l'acte de la Foi requiert, concomitamment à l'exercice qu'en fait le croyant, l'actualisation de ce « sens » du vrai et du bien.

On a déjà rappelé ce en quoi consistent le jugement de prudence et le jugement de conscience (15).

La « lumière de Foi », ou « *habitus infus* » de la Foi théologale, constitue l'aspect intelligible, et d'ailleurs formel, de la vertu de Foi ; laquelle est *formellement* dans l'intelligence, bien qu'elle requière *essentiellement* l'exercice de la volonté. C'est pourquoi, nous venons de l'observer, la Foi théologale est sous la mouvance à la fois de la syndérèse et du « sens du vrai ».

Le « jugement de crédibilité » consiste à affirmer que la proposition qui constitue tel article de foi, est de soi croyable, parce qu'elle est divinement révélée.

Considéré *formellement*, le jugement de crédibilité est le terme de la démarche communément désignée sous le nom de « crédibilité rationnelle ».

Considéré *adéquatement*, c'est-à-dire tel qu'il subsiste immanent à l'acte de Foi, le jugement de crédibilité est assumé dans la lumière de la Foi ; c'est dans le *même* acte que tel article est cru en lui-même, et qu'il est cru comme étant divinement révélé parce qu'il est présenté par l'Eglise.

¹⁶ Les dispositions surnaturelles : grâce sanctifiante, vertus, dons du Saint Esprit en tant qu'*habitus*, constituent un ensemble « organique », c'est-à-dire semblable à un vivant. L'accroissement qualitatif de chaque « partie » contribue à celui du *tout*, et par conséquent des autres parties. Cet ensemble peut donc être appelé une « nature » : « nature surnaturelle », puisque les composantes en sont surnaturelles. L'existence de la « nature surnaturelle » dans chacun des « fils d'adoption » (Rom. VIII, 15 ; IX, 4), est d'ailleurs fondée dans la Révélation : « Dieu nous a fait don de précieuses et magnifiques promesses afin que grâce à elles vous deveniez participants de la nature divine » (II Pet. I, 4). Ce qui est une « nature » dans le Participé, l'est également dans le participant.

Le jugement de crédentité est simplement le jugement qui constitue l'acte de Foi lui-même, mais considéré dans la perspective dont il est l'aboutissant.

L'acte de Foi étant un acte de l'intelligence, il est, de soi, conscient. Il implique donc, non seulement de croire, mais en outre d'affirmer que la proposition qui en fait l'objet est crue. Et comme cette proposition fait également l'objet du jugement de crédibilité, elle a, eu égard à celui-ci, la propriété non seulement d'être crue, mais de *devoir être crue* : tel est le jugement de crédentité.

Le croyant qui exerce l'acte de croire se trouve mis en état de tendance vers la Réalité qui est le Terme *ultime* de cet acte.

Le progrès de la Foi, *ex parte Objecti*, consiste en ce que, *sans jamais cesser d'adhérer explicitement à l'article révélé*, le « mens », mû par l'Esprit selon les dons, se trouve fixé par le *rapport* que l'article soutient avec la Réalité dont il est l'expression humaine divinement révélée.

Toute vertu est pour le bien du sujet. Mais, tandis que, par les vertus naturelles, le sujet s'achève en lui-même conformément à sa nature, il « a d'être terminé » en vertu de Dieu Lui-Même par les vertus théologiques : « *amor extasim facit* »¹⁷.

LA CORRESPONDANCE ENVISAGÉE FONCTIONNELLEMENT ENTRE L'ACTE HUMAIN EN GÉNÉRAL ET L'ACTE DE LA FOI THÉOLOGALE.

36. Nous entendons par là que deux éléments homologues dans la correspondance analytique (35), jouent le même rôle au sein de l'acte dont ils sont, chacun respectivement, une partie intégrante.

La syndérèse n'est jamais détruite ; elle est immanente à l'exercice de tout acte humain, même si elle s'applique à faux. Pareillement, la lumière de Foi, gratuitement actuée, est immanente à l'exercice de tout acte de Foi.

¹⁷ Aimer implique l'extase de l'aimant dans l'aimé. Croire requiert d'aimer. Si, comme il est normal, c'est dans la charité que prend appui et s'épanouit la Foi théologale, croire comporte une sorte d'extase qui consiste à *tendre vers* la Réalité crue et aimée, à partir de l'article révélé.

L'acte humain n'est bon que s'il y a identité formelle entre le jugement de prudence et le jugement de conscience, le premier mesurant le second conformément aux normes de la moralité. L'acte de la Foi, qui est celui d'une vertu infuse, ne peut être que bon, s'il existe ; il réalise alors effectivement l'identité formelle entre le jugement de crédibilité et le jugement de crédentité, le premier mesurant le second selon les normes de la révélabilité. Et si, lors de la « conversion », il y a dissociation entre les deux jugements, c'est-à-dire si le jugement de crédibilité n'aboutit pas au jugement de crédentité, le sujet pêche, non contre la Foi qu'il n'a pas encore, mais en refusant les grâces actuelles qui en préparaient l'infusion.

L'acte bon rend mieux connaturel au sujet, l'*habitus* d'où il procède immédiatement. Il en résulte que l'exercice du jugement de prudence est rendu plus aisé et mieux assuré, et que par conséquent le sujet se trouve incité à un nouveau progrès dans la vertu correspondante. Autrement dit, il y a une accélération dans le bien, comme d'ailleurs dans le mal. Il en va de même pour la Foi ; et cela *a fortiori*, parce que la connaturalité qui constitue le *medium* du progrès, y est le fruit non seulement de la vertu, mais plus encore des stimulations que produit le don de l'Esprit.

2. L'IDENTITE DE STRUCTURE,

OBSERVÉE POSITIVEMENT ENTRE LES DEUX ACTES QU'UN MÊME SUJET EXERCE,
D'UNE PART SELON LA « NATURE NATURELLE »,
D'AUTRE PART SELON LA « NATURE SURNATURELLE »,
LA SECONDE EXHAUSSANT ET ASSUMANT LA PREMIÈRE
ENTRAINE-T-ELLE
QUE CETTE MEME IDENTITE S'ETENDE, NEGATIVEMENT,
AUX VICIOSITES QUI PEUVENT AFFECTER RESPECTIVEMENT
CES DEUX ACTES ?

L'ARGUMENT FONDÉ SUR LA NATURE THÉOLOGALE DE LA FOI.

37. Nous disons qu'un acte humain est affecté de viciosité, si l'achèvement de cet acte implique objectivement un mal.

Les causes de la viciosité sont multiples : *malum ex quocumque defectu* ; ce sont évidemment les « causes internes » qui intéressent

la comparaison de l'acte humain avec un acte immanent comme l'est l'acte théologal.

Or, aucun vouloir créé n'étant sa propre norme, il s'ensuit qu'une viciosité peut s'introduire dans un acte humain, soit du fait de la norme elle-même, soit de par la non-conformité de l'acte à la norme qui s'en distingue réellement.

Cependant, en ce qui concerne l'acte théologal, la conformité à la norme est divinement assurée. Car un tel acte est posé, *in actu exercito*, sous la mouvance immédiate de Dieu qui en est uniment le Principe, le Terme et l'Objet. Il s'ensuit que l'analogie entre l'acte humain en général et l'acte théologal, ne s'étend éventuellement qu'aux seules viciosités dont peut se trouver affectée la norme elle-même, telle qu'elle intervient dans l'acte accompli.

Et comme la norme, ainsi considérée, mesure le jugement de prudence, on voit que les viciosités dont un acte théologal est éventuellement affecté, ne peuvent correspondre, dans l'acte humain en général, qu'à une altération du jugement de prudence. Or, cette altération est, par définition même, la caractéristique propre de la conscience faussée. Ainsi, les viciosités éventuelles de l'acte théologal ne peuvent être analysées par analogie avec celles de l'acte humain considéré au point de vue moral, qu'en considérant celui-ci dans un sujet dont la conscience est faussée.

L'ARGUMENT FONDÉ SUR LA STRUCTURE DE LA FOI THÉOLOGALE.

38. Cet argument est en substance celui-là même que nous venons d'exposer (37). Mais le schéma de l'analogie ci-dessus précisé (35), induit à présenter ce même argument d'une manière analytique.

a) Le rapport qui existe, dans l'acte humain considéré au point de vue moral, entre le jugement de prudence et le jugement de conscience, correspond, dans l'acte de la Foi théologale, à celui que soutiennent entre eux le jugement de crédibilité et le jugement de crédentité.

En effet, le jugement de prudence et le jugement de conscience sont identiques quant à l'objet, savoir le bien à réaliser. Mais le jugement de conscience se différencie du jugement de prudence,

parce que le sujet fait état, dans l'estimation du bien, des données qui concernent *telle* personne, et pas seulement de celles qui concernent la personne comme telle.

Pareillement, le jugement de crédibilité et le jugement de crédentité sont identiques quant à l'objet, savoir la Vérité à croire. Mais le jugement de crédentité se distingue du jugement de crédibilité parce que le croyant considère le rapport qu'il soutient *hic et nunc* personnellement avec l'acte de croire, et pas seulement le rapport du croyant comme tel à la Vérité révélée.

Il y a donc, entre les deux actes, une identité de structure qui manifeste l'immanence du premier au second. Le rapport entre les deux jugements de crédibilité et de crédentité, *c'est* le rapport entre les deux jugements de prudence et de conscience, *étant supposé que* la Vérité Se révélant, et la Lumière de la Foi, exhaussent en l'assumant la Communication du Vrai et du Bien qui fonde dans le sujet spirituel l'*intuitus* des premiers principes et la syndérèse.

b) Or il est évident qu'en l'acte de la Foi théologale, les deux jugements de crédibilité et de crédentité sont concrètement convertibles entre eux.

Ils sont, en effet, nous venons de le rappeler, le même jugement, mais exercé à deux points de vue qui sont différents. Il est impossible que, dans un acte de Foi théologale, ces deux jugements soient dissociés. S'il en était ainsi, l'acte posé ne serait pas celui de la Foi théologale, mais celui du rationalisme s'il se réduisait au jugement de crédibilité et celui du fidéisme s'il consistait dans le jugement de crédentité. La grâce de la Foi serait, dans le premier cas refusée, dans le second désertée.

c) Donc, en vertu de (a) et (b), il faut conclure ceci.

L'acte humain qui est immanent à un acte de foi théologale, ou ce qui revient au même l'acte de Foi théologale en tant qu'il est un acte humain, réalise nécessairement l'« un » entre le jugement de prudence et le jugement de conscience. Cet acte est conforme à ce qu'en exige la nature : le jugement de conscience y est normé par le jugement de prudence. Un acte humain qui ne réalise pas cette condition est un acte mauvais. Un acte où, organiquement, il y a du mal, ne peut pas constituer, dans l'ordre naturel, la trame ontologique d'un acte théologal.

Si donc l'acte de la Foi théologale présente quelque viciosité, cette viciosité concerne, dans cet acte en tant qu'il est un acte humain, le jugement de prudence lui-même, et non le rapport du jugement de conscience au jugement de prudence. Cet acte relève donc, par définition même, de la conscience faussée (18).

d) Ce que nous venons d'établir en quelque sorte *a priori*, nous allons le confirmer en observant que notre conclusion rend compte de ce en quoi consiste l'hérésie.

3. L'ANALOGIE ENTRE L'ACTE HUMAIN
CONSIDÉRÉ AU POINT DE VUE MORAL
ET L'ACTE DE LA FOI THEOLOGALE,
EST CONFIRMÉE PAR LA CORRESPONDANCE
EFFECTIVEMENT OBSERVÉE,
ENTRE L'HERESIE ET LE PREMIER DEGRÉ
DE LA CONSCIENCE FAUSSEE.

L'EXPLICATION DE L'ANALOGIE.

39. La conscience faussée oblige (18). Le sujet doit, par le jugement de conscience, poser un acte qui lui paraît bon, et qui en réalité ne l'est pas. Cette irréductible dualité provient de ce qu'une fallacieuse estimation du bien entraîne que le jugement de prudence est erroné. Pareillement, si l'acte que pose l'hérétique lui paraît être un acte de foi et n'en est pas un, cela tient, non au rapport d'identité, qui est inhérent à la psychologie de l'acte de Foi, entre le jugement de crédibilité et le jugement de crédentité, mais à ce que le jugement de crédibilité est erroné.

Expliquons comment, avec S. Thomas :

« La conscience de l'hérétique ne proteste pas contre l'infidélité [c'est-à-dire contre l'absence de foi] (*non remurmurat conscientia eorum infidelitati*). Car l'erreur que commet l'hérétique dans la raison supérieure entraîne que le jugement de la syndérèse ne s'applique pas à telle donnée particulière. En effet, quant à l'universel, le jugement de la syndérèse demeure en lui, puisqu'il estime être un mal le fait de ne pas croire à ce que Dieu révèle. Mais il se trompe en ceci : selon la raison supérieure, il ne croit pas que telle chose soit révélée par Dieu. »¹⁸

¹⁸ de Veritate ; q. 16, a. 3, 2m.

Ainsi, le jugement de crédibilité posé par l'hérétique, objectivement, est faux.

La syndérèse, qui rend l'exigence du bien immanente à l'acte de Foi comme à tout acte humain, incline, de ce chef, l'hérétique, tout comme d'ailleurs le fidèle, à émettre un jugement de crédibilité formellement identique au jugement de crédibilité. En raison de cette identité, l'hérétique estime qu'il pose un acte bon, c'est-à-dire un véritable acte de Foi.

Mais comme le jugement de crédibilité est faux, le jugement de crédibilité qui lui est formellement identique l'est également ; il diffère par conséquent du jugement de crédibilité véritable. De cette différence entre les deux jugements, dont l'identité formelle intègre *en droit* l'acte de Foi, quant à l'unité et partant quant au subsister, résulte que l'acte de l'hérétique est vicié, en propre au point de vue de la Foi ; il l'est tellement qu'il n'est pas un acte de Foi.

L'ANALOGIE DÉVOILE L'ABSOLUITÉ DE LA PERFECTION QUI EST INHÉRENTE A L'ACTE DE LA FOI THÉOLOGALE.

40. L'acte théologal, en tant qu'il est un acte humain, doit être un acte bon, parfaitement bon : *Bonum ex integra causa*. « Chaque bien requiert l'intégralité des composantes qu'en intègre la nature ». Si l'acte humain qui est ordonné à sous-tendre en quelque sorte l'acte théologal n'est pas intégralement bon, l'acte de Foi est, comme tel, annihilé. Voilà ce que nous venons d'observer. Nous en comprendrons mieux la portée, en référant la double conclusion du paragraphe précédent (39), respectivement aux deux types de viciosité qui peuvent, nous l'avons vu (22 *ab*), affecter l'acte humain.

a) *L'analogie porte effectivement sur la viciosité qui affecte la forme de l'acte.*

Si le jugement de conscience n'est pas conforme au jugement de prudence, celui-ci demeurant juste, l'acte est mauvais par la forme, bien qu'il puisse demeurer bon par la spécification de la fin.

Pareillement, si le jugement de crédibilité est, concrètement, dissocié du jugement de crédibilité, il n'y a pas d'acte de Foi, car

une telle dissociation est incompatible avec l'essence même de la Foi. Il y a alors : ou bien un acte de crédibilité qui n'aboutit pas à la Foi dont la grâce ne peut être ni reçue ni par conséquent communiquée ; ou bien un acte de crédentité, évanescant vestige de la Foi, qui, effectivement reçue, a été désertée.

b) L'analogie porte effectivement sur la viciosité qui affecte la fin de l'acte.

Si le jugement de conscience est conforme au jugement de prudence, celui-ci étant aberrant, l'acte est bon par la forme ; mais c'est en raison même de cette rectitude que l'acte est rendu intrinsèquement mauvais par la fin. Le mal qu'enclôt l' « acte bon » de la conscience faussée y est inhérent au bien, comme la « fin » l'est à la « forme ».

Pareillement, si le [pseudo]-jugement de crédentité est conforme au [pseudo]-jugement de crédibilité, celui-ci étant aberrant par rapport à tel article révélé, un tel acte est bon par la forme, mais seulement eu égard à l'ordre naturel. Il est, en vertu même de cette rectitude humaine, en état de privation par rapport à la « spiration de la fin », spiration dont le Principe est la Vérité première en tant qu'Elle se révèle. Il est donc impossible qu'un tel acte soit un acte de Foi. Et comme l'erreur qui est la raison de cette impossibilité, provient elle-même d'une désertion de la Lumière cependant possédée, un tel acte est dit « hérésie », conformément au « choix ségrégatif » qui en est l'origine.

On retrouve même, ici, le paradoxe qui est propre à l'acte de la conscience faussée, quant à la qualification morale. L'obstination dans l'hérésie implique que l'esprit soit fixé en l'acte même où il réalise la conformité du [pseudo]-jugement de crédentité au [pseudo]-jugement de crédibilité. L'acte est donc rendu meilleur par la forme, du moins humainement. Or c'est en raison de cette fixation même que l'hérétique se trouve mis pratiquement dans l'impossibilité de remettre en question le [pseudo]-jugement de crédibilité, et qu'il se ferme par conséquent à la seule Lumière qui puisse le ramener à la Vérité.

Meilleur est l'acte par la forme, pire il devient par la fin. Tel est bien, nous l'avons vu, (22 bb), le cercle vicieux qui est inhérent

à la qualification morale de la conscience faussée. Une telle non-cohérence est évidemment incompatible avec la Lumière de la Foi théologique.

41. On voit donc que l'analogie entre l'acte humain envisagé au point de vue moral et l'acte de la Foi théologique s'étend aux vicissitudes qui consistent pour celle-ci en l'hérésie, et pour celle-là dans le premier degré de la conscience faussée.

De là découlent deux conséquences, corrélatives entre elles, qui concernent l'épistémologie, et qui découlent *a posteriori*, de l'analogie dont on suppose qu'elle est établie entre l'acte humain et l'hérésie.

a) D'une part, les normes de l'acte humain montrent quelle est, au point de vue métaphysique, la nature de l'hérésie. Cela fonde à retenir, pour l'hérésie, une « définition de situation »¹⁹ qui s'exprime comme suit.

¹⁹ Cette définition est dite « de situation », en ce sens que, comme nous l'avons expliqué au paragraphe (8), elle est élaborée en *situant* l'hérésie « en fonction » de l'agir humain et de la conscience faussée ; ou, ce qui revient au même, élaborée au « point de vue formel » que spécifie la conscience faussée. C'est pourquoi cette définition peut également être appelée « fonctionnelle » ou « formelle » [au point de vue de la conscience faussée].

La définition descriptive (8) et la définition essentielle de l'hérésie sont d'ailleurs bien connues ; elles correspondent, en fait, respectivement, à l'hérésie matérielle et à l'hérésie formelle. Il n'y aurait donc aucun intérêt à introduire de nouvelles dénominations s'il s'agissait seulement de l'hérésie. Mais, non sans grand dommage, les définitions « reçues » du schisme et du modernisme sont seulement « descriptives ». C'est donc en vue de mieux situer, pour le schisme et pour le modernisme, la « définition essentielle » et la « définition de situation » eu égard à la conscience faussée, que nous introduisons ces deux mêmes définitions pour l'hérésie.

Rappelons que l'« hérésie matérielle » consiste à ne pas croire à tel article révélé. Telle est la « définition descriptive » de l'hérésie. L'« hérésie formelle » consiste à refuser de croire ce qui est présenté par l'Eglise comme étant divinement révélé ; elle est une privation par laquelle le sujet annihile en lui-même la possibilité même de recevoir la révélation. Telle est la « définition essentielle » de l'hérésie.

L'hérésie formelle exclut la Foi théologique. Mais elle n'exclut pas que certains articles, voire même tous les articles, soient crus, de foi humaine, pour des motifs de crédibilité. En sorte qu'à la limite, *apparemment* quoique

L'hérésie est une viciosité d'ailleurs destructrice, ou mortelle, de la Foi théologale, liée au premier degré de la conscience faussée. Cette viciosité consiste en ce que le jugement de crédibilité, qui correspond dans l'ordre théologal à ce qu'est le jugement de prudence dans l'ordre moral, est aberrant sur tel point particulier ; c'est-à-dire que le jugement de crédibilité est non conforme à tel article révélé, lequel joue un rôle analogue à celui des normes spéciales (13) de la moralité.

Telle est la « définition formelle » (8) de l'hérésie, c'est-à-dire au « point de vue formel » de la conscience faussée.

b) D'autre part, le fait qu'il en soit ainsi, c'est-à-dire le fait que l'analogie permette de préciser qu'elle est au point de vue métaphysique la nature de l'hérésie, ce fait corrobore que, loin de se réduire à une similitude purement formelle, l'analogie a une portée dans la réalité. Et cela fonde mieux encore l'application qui peut en être faite en vue d'analyser la viciosité qui tient au second degré de la conscience faussée. C'est ce que nous allons préciser.

non en réalité, l'hérésie formelle peut ne s'accompagner d'aucune hérésie matérielle.

L'hérésie matérielle peut ne pas s'accompagner d'hérésie formelle. Le fait de ne pas croire tel article provient alors d'une information insuffisante, soit par défaut, soit par excès.

Par défaut. Vers 1960, il y avait encore d'authentiques fidèles qui ne croyaient pas à l'Immaculée Conception de Marie, parce qu'ils la confondaient avec la Conception de Jésus par Marie. Mieux instruits, ils se montrèrent « *docibiles* », enseignables et spontanément croyants. De tels croyants sont hérétiques eu égard à une plage, obscure pour eux, dans la matière qu'éclaire de soi la Lumière révélatrice ; ils sont hérétiques « matériellement ». Mais ils adhèrent à cette Lumière dont ils possèdent gratuitement la substance ; et ils sont prêts à croire tout ce qui leur est notifié comme étant divinement révélé. Ils vivent donc en acte le « motif formel » de la Foi ; ils ne sont pas hérétiques « formellement ».

Par excès. Les fidèles peuvent être induits en erreur par l' « autorité ». S'ils succombent à la tentation, ce qui ne va pas sans péché, ils peuvent n'être hérétiques que « matériellement » sur tel point particulier. Ces fidèles, induits en erreur, *doivent*, selon S. Thomas, suspendre l'assentiment qu'ils sont sollicités d'accorder à des propositions qu'ils suspectent d'être erronées. Ils le *doivent*, en se conformant tout simplement à l'instinct de la Foi. C'est-à-dire qu'ils *doivent* suivre la Lumière à laquelle ils adhèrent, et par laquelle ils sont gratuitement inclinés à ne pas même considérer quoi que ce soit qui puisse s'y opposer. Ainsi les fidèles doivent être préservés de toute hérésie même matérielle, par leur absolue fidélité à la Vérité, c'est-à-dire en se gardant absolument de l'hérésie formelle.

4. L'ANALOGIE QUI EXISTE ENTRE L'ACTE HUMAIN
ENVISAGÉ AU POINT DE VUE MORAL
ET L'ACTE DE LA FOI THEOLOGALE,
DOIT ETRE ETENDUE A LA VICIOSITE,
QUI TIENT AU SECOND DEGRE DE LA CONSCIENCE FAUSSEE.

Nous allons d'abord établir qu'au second degré de la conscience faussée doivent correspondre, pour l'exercice de la Foi théologique, des viciosités (42, 43).

Nous montrerons ensuite *a priori* qu'il en existe deux (44-46), ce que confirmera *a posteriori* notre enquête sur le schisme et sur le modernisme.

PREMIÈRE RAISON : « EX COMMUNIBUS ».

42. L'expérience prouve, rétrospectivement, qu'à chacune des époques dont l'enchaînement constitue la trame de l'« histoire », se retrouvent les mêmes tendances fondamentales, dans tous les domaines de l'activité mentale. La même intuition de l'« ordre » préside aux éléments d'EUCLIDE, au système d'ARISTOTE et au démiurge de PLATON, à ce que, jusque dans le tragique, S. WEIL a appelé « La Source grecque ». L'existentialisme, et le logicisme qui en est par réaction l'inéluctable accompagnement, se sont infiltrés même dans les mathématiques par l'intuitionisme, et jusque dans leurs fondements par « BOURBAKI ». Un Jésuite observa, vers 1950 : « il y a plus de différence entre un Jésuite « ancien » et un Jésuite « nouveau », qu'entre un Dominicain « ancien » et un Jésuite « ancien ». Et pourtant ! Chaque âge a son génie, comme il a ses plaisirs.

Chaque âge présente également des « déclivités » qui lui sont propres. Ainsi le mot « démonstration » flamboyait dans les traités d'apologétique de l'an 1900. La « preuve », beaucoup plus modeste cependant, doit elle-même, en cette fin de siècle, s'effacer devant l'« option ».

L'Eglise, il est vrai, s'était toujours efforcée de dominer ces vicissitudes, de ne rien ingérer qui ne fût mûrement éprouvé. Elle marquait les distances à l'égard de tendances qui, par la médiation de la théologie, risquaient de filtrer dans la doctrine elle-même.

Mais Paul VI, le pape de Vatican II, a réhabilité le « culte de l'homme »²⁰, et proclamé l'ouverture au monde. « La religion de Dieu qui s'est fait homme s'est rencontrée avec la religion (car c'en est une) de l'homme qui se fait dieu. Qu'est-il arrivé ? Un choc, une lutte, un anathème ? Cela pouvait arriver ; mais cela n'a pas eu lieu »²⁰. « Cela n'a pas eu lieu » ; mais dans ces conditions, ce qui ne pouvait pas ne pas arriver a eu lieu, et c'est l'osmose de la religion de l'homme dans celle de Dieu.

Et comme la viciosité capitale *ex parte hominis* consiste pour l'homme « qui se fait dieu » à avoir la conscience a-normée, et par conséquent *radicalement* faussée (26, 28), on doit attendre que le phénomène de « conscience faussée », qui depuis cinquante ans sévit endémiquement d'abord au premier puis au second degré, dans le collectif « humanité », que ce phénomène donc se propage dans la profondeur de la conscience jusqu'à l'enracinement de la religion de Dieu qui est la Foi théologique. Il est « normal » que celle-ci, actuellement, soit détruite ou en tout cas menacée par des viciosités qui tiennent en propre au second degré de la conscience faussée.

Nous allons maintenant en donner une seconde raison.

DEUXIÈME RAISON : « EX PROPRIIS ».

43. Le responsable d'une communauté, qu'il s'agisse d'une famille ou d'une armée, sait d'expérience que si une erreur est possible dans l'interprétation de la règle, *il est certain que* cette erreur sera commise ; et cela, en vue de justifier, du moins apparemment, l'accomplissement de ce qui est le plus facile, et qui en réalité est généralement contraire à l'esprit de la règle. « Cela pourrait ne pas arriver, mais en fait cela a toujours lieu ». Il en est ainsi pour l'humanité, non pas en droit, mais depuis qu'en fait l'homme a, en ce qui le concerne, altéré l'ordre de nature que Dieu avait créé.

Pouvoir pécher est, pour la créature, l'inéluctable envers de la liberté. Dieu a voulu que l'Ange et l'homme fussent libres. Dieu a voulu que l'Ange et l'homme fussent tels, qu'ils puissent pécher. Ce qui pouvait, dans le sens du mal, arriver, arriva. Satan et Adam ont,

²⁰ Discours à l'assemblée conciliaire, 7 décembre 1965.

l'un et l'autre, choisi de pécher. Telle est la cause de la déclivité inscrite dans la création viciée. Ni aucun Ange ni aucun homme ne sont induits personnellement en la nécessité de pécher ; mais force est d'observer qu'en fait le collectif « humanité » pâtit, provenant de l'Ange déchu et d'Adam pécheur, une telle nécessité. Il semble que Satan et ses suppôts exercent leurs maléfices d'autant plus activement au sein du collectif « humanité », qu'ils ne peuvent le faire, ni dans le « collectif » angélique comme tel inexistant, ni contre l'Immaculée, Témoin de la Création vierge avec les Anges fidèles dont Elle est la Reine.

On doit donc attendre que les possibilités d'errance qui, dans la nature viciée, sont à l'origine et demeurent inhérentes à la conscience faussée, soient mises en œuvre maximale par le « père du mensonge »³, en vue de faire aboutir dans le vide le Dessein par lequel Dieu veut surélever l'homme comme l'Ange en les introduisant dans Son intimité.

Et si, par le premier degré de la conscience faussée, le Séducteur ruine l'ordre surnaturel déjà réalisé, il vise à en détruire même la possibilité en jouant sur le second degré. « Vos yeux s'ouvriront et vous serez comme Dieu connaissant le bien et le mal »¹². Eve et puis Adam, en le croyant, ont aliéné, pour eux-mêmes et pour leurs descendants, l'instinct de la Vérité. Enhardi par cette victoire sur l'homme innocent et gracié, le « père du mensonge » suggère, ces derniers temps, à l'homme racheté, et même aux « officiels » de l'église occupée : « mangez le fruit de la Science ; et vous serez, comme Dieu, Norme de Vérité ».

Commencer de le croire est rendu possible par le second degré de la conscience faussée. Cela, d'autre part, exclut toute possibilité d'un Donné *révélé*. Et comme c'est précisément cela que vise Satan, à savoir de séparer l'homme d'avec Dieu, on voit que la collusion entre l'ordre théologal et le second degré de la conscience faussée est la phase ultime du « mystère d'iniquité »²¹ ; mystère que le Christ ordonne à la purification de Son épouse bien aimée, « afin que soient condamnés tous ceux qui n'auront pas cru à la vérité »²².

²¹ II Thess. II, 7.

²² II Thess. II, 11.

5. AU SECOND DEGRE DE LA CONSCIENCE FAUSSEE
DOIVENT CORRESPONDRE,
POUR L'EXERCICE DE LA FOI THEOLOGALE,
DEUX VICIOSITES.

44. Ces viciosités concernent la manière de concevoir les normes fondamentales de l'ordre théologal.

Reportons-nous au schéma de la correspondance entre l'acte humain envisagé au point de vue moral et l'acte de la Foi théologale (35).

Nous avons vu qu'au point de vue moral, le premier degré de la conscience faussée concerne les « normes spéciales » (24), lesquelles se réfèrent elles-mêmes aux déterminations des natures, ou « ordre phénoménal ». Et nous avons montré d'autre part que, dans l'exercice de la Foi théologale, le premier degré de la conscience faussée consiste à ne plus considérer comme ayant valeur normative tel ou tel « article » lequel est cependant l'analogue de ce qu'est une « norme spéciale » dans l'ordre moral. Cette viciosité introduite dans la Foi, en est la corruption ; et c'est l'hérésie (39).

Que cette correspondance entre l'ordre moral et l'ordre théologal doive s'appliquer au second degré de la conscience faussée, nous venons de le montrer (42, 43). Elle concerne donc les normes fondamentales. C'est maintenant le « comment » de cette « application » que nous devons analyser, en remontant au second degré à partir du premier.

45. Or si, aux normes spéciales de l'acte humain considéré au point de vue moral, correspondent (35) les articles qui, comme normes de l'acte théologal, sont tous à égalité, aux normes fondamentales, qui ressortissent à l'ordre naturel, correspondent, dans l'ordre surnaturel, deux données qui sont *spécifiquement différentes*, à savoir : d'une part l'existence des articles, d'autre part leur « présentation ».

Ce dédoublement est propre aux normes fondamentales de l'ordre surnaturel. Il tient radicalement à ce que la connaissance est fondée, dans l'ordre naturel sur l'expérience, dans l'ordre surnaturel sur le témoignage. Voilà ce que nous nous proposons d'expliquer.

a) Observons d'abord que le dédoublement en question ne se produit pas dans l'ordre naturel.

Dans cet ordre en effet les normes fondamentales, objectivement, ce sont les natures. Or les natures sont objet d'expérience ; et l'expérience dont elles sont l'objet est *celle-là même* qui permet d'en affirmer l'existence. De là résultent deux conséquences.

La première est d'ordre « existentiel ». Affirmer, des natures, qu'elles existent, et le prouver, sont en droit inséparables. Cela est vrai en particulier de la nature humaine, qui constitue le fondement de l'ordre moral. On la tient comme étant une réalité, parce qu'ainsi l'exigent des observations convergentes et coordonnées ; mettre en doute l'inférence, ce serait mettre en doute l'exister.

La seconde conséquence est d'ordre « essentiel ». Le type de réalité qui est propre à telle « nature » *concrète*, la nature humaine par exemple, est *le même* que celui des données observables qui induisent à affirmer que cette « nature » existe concrètement dans la réalité. La nature humaine, telle qu'elle est subjectée en telle personne, y a la même réalité que chacune des composantes qui en sont, dans cette personne, la manifestation. La « nature » concrète a la même essence, c'est-à-dire la même qualité d'être, que tout ce dont elle est le principe immanent.

b) Dans l'ordre surnaturel au contraire, les normes fondamentales sont connues, non par expérience mais par témoignage. En conséquence, le rapport qu'elles soutiennent avec les « instruments » qui induisent à en affirmer l'existence, c'est-à-dire le rapport entre les articles révélés et leur « présentation » par l'Eglise, ce rapport donc présente une dualité qui n'existe pas dans l'ordre naturel.

Il repose il est vrai sur une même connexion « existentielle ». L'article révélé n'est tenu pour tel que dans la présentation qu'en fait l'Eglise-Témoin, elle-même accréditée par l'Eglise-Signe. Autrement dit, le jugement de crédentité (35) ne subsiste qu'en étant, quant au contenu, identique au jugement de crédibilité (35) ; nier l'un, c'est nier l'autre : tout comme l'existence des natures ne peut être affirmée que dans l'inférence que fonde l'observation.

Mais si, au point de vue « existentiel », la « connexion » est donc la même, dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel, entre les

deux termes du rapport considéré, ces deux termes ont, nous venons de l'observer, la même essence dans l'ordre naturel, tandis qu'ils sont d'essence différente dans l'ordre surnaturel. Le jugement de crédentité et le jugement de crédibilité sont formellement identiques : voilà la « connexion existentielle » ; mais l'un est l'auto-réflexivité propre à l'intelligence s'exerçant dans la pure lumière de Foi, tandis que l'autre est chargé de la rationalité qu'implique la médiation des signes.

Le Témoignage de Dieu, sur lequel la Foi théologale est fondée, est mis en œuvre et manifesté selon deux modalités, à savoir : quant au contenu, dans le jugement de crédentité ; quant à l'exercice par les instruments créés, dans le jugement de crédibilité. Le « dédoublement » entre ces deux jugements réfléchit celui qui est inhérent à la connaissance par témoignage ; la qualification du témoin ne relève pas des mêmes critères que le contenu du témoignage.

c) On voit donc qu'aux normes fondamentales de l'ordre naturel, savoir objectivement les natures elles-mêmes, la nature humaine en particulier, correspondent, dans l'ordre surnaturel, des normes fondamentales qui sont de deux types différents. Les articles révélés ne sont pas séparables de la « présentation » qu'en fait l'Eglise, mais cette « présentation » intègre nécessairement des données d'ordre préternaturel que transcende sans les écarter la lumière de la Foi.

Les articles révélés constituent, *en tant qu'ils existent*, la norme fondamentale principale ; *leur présentation par l'Eglise* est la norme fondamentale subordonnée.

IL EXISTE EN DROIT, POUR LA CONSCIENCE FAUSSÉE AU SECOND DEGRÉ, S'EXERÇANT DANS L'ORDRE THÉOLOGAL, DEUX VICIOSITÉS « RADICALES ».

46. Telle est la conclusion des deux paragraphes précédents (44, 45). Nous en avons déjà expliqué la terminologie (26). La viciosité radicale est celle qui concerne l'« enracinement » des normes de l'agir, dans la conscience, sous la mouvance immédiate de la syndérèse.

Dans l'ordre naturel, elle consiste à ignorer pratiquement et même systématiquement l'existence de normes fondamentales (28), pour l'agir humain. Cela revient à mettre en question l'existence

même de la nature humaine comme telle, c'est-à-dire de cette réalité concrète qui mesure l'être en toute personne humaine ; et on observe effectivement que tous les si graves dérèglements auxquels on reconnaît, un à un, « droit de cité », ont ceci de commun qu'ils sont « *contre-nature* ».

Dans l'ordre surnaturel, la viciosité radicale qui est inhérente au second degré de la conscience faussée présente, nous achevons de le préciser, les deux modalités qui correspondent respectivement aux deux types de normes fondamentales dans l'ordre théologal (45).

La première modalité est semblable à la viciosité radicale de l'ordre naturel ; elle consiste à ignorer pratiquement et même systématiquement la norme fondamentale principale qui est propre à l'ordre théologal, savoir l'existence même des articles révélés. Cela revient à nier que l'ordre surnaturel ait, dans les personnes qui y sont élevées, l'économie d'une « *nature* », et à substituer une « pseudo-nature » à l'authentique « participation de la Nature divine »¹⁶. Cette substitution rend compte, nous le montrerons ultérieurement, des différentes erreurs dont l'ensemble constitue, selon S. Pie X², le modernisme. Nous aurons ainsi situé le modernisme comme étant la « viciosité capitale », pour la conscience faussée au second degré dans l'exercice théologal.

La seconde des viciosités radicales qui ressortissent en droit à l'exercice théologal n'a pas d'homologue dans l'ordre naturel. Cette viciosité consiste en la prétérition de la norme fondamentale subordonnée. Elle suppose d'admettre, comme il se doit conformément à la Vérité : que, premièrement, est posée la norme fondamentale principale, c'est-à-dire l'existence des articles révélés ; que, deuxièmement, ces articles sont présentés à l'assentiment avec la garantie de l'Eglise. La viciosité concerne donc, non pas l'existence des normes fondamentales comme le modernisme, ni même le fait de la « certification » qui leur est co-essentielle ; mais elle affecte, concernant cette « certification », la manière d'en rendre compte au point de vue intelligible, et par conséquent la manière de la mettre en œuvre au point de vue concret. C'est le « schisme » qui, nous l'allons montrer, entraîne *pratiquement* cette seconde viciosité.

M.L. GUÉRARD des LAURIERS, o.p.

SOMMAIRE

	Pages
INTRODUCTION. — NECESSITE DE DEFINIR L'HERE- SIE, LE SCHISME ET LE MODERNISME, AUX DEUX POINTS DE VUE OBJECTIF ET SUBJECTIF (§ 1-8) ..	3
 CHAPITRE I. — LA NATURE ET LES NORMES DE LA CONSCIENCE RECTIFIEE (§ 9)	15
1. LES DONNÉES GÉNÉRALES DE L'ORDRE MORAL	16
● Nomenclature de ces données (§ 10)	16
● Le « bien » et la « syndérèse » (§ 11)	16
● Les « natures » et les « normes fondamentales » (§ 12)	17
● Les « déterminations » de chaque nature et les « normes spéciales » (§ 13-14)	18
2. L'ÉCONOMIE DE LA CONSCIENCE RECTIFIÉE	19
● Les deux principes internes de l'acte humain (§ 15)	19
● La qualification morale de l'acte humain (§ 16) ..	20
 CHAPITRE II. — LA NATURE ET LES NORMES DE LA CONSCIENCE FAUSSEE	23
1. LA NATURE DE LA CONSCIENCE FAUSSÉE	23
● Distinction entre deux aspects du bien : bien objec- tif et bien subjectif (§ 17-18)	23
● La conscience faussée tend à le devenir davantage (§ 19)	25

2. LA QUALIFICATION MORALE DE LA CONSCIENCE FAUSSÉE ...	26
● L'acte normé par un jugement de prudence élaboré par la conscience faussée peut-il être bon ? (§ 20)	26
● Il est impossible que l'acte de la conscience faussée soit « absolument » bon. LE FAIT (§ 21)	28
● Il est impossible que l'acte de la conscience faussée soit « absolument » bon. LE COMMENT (§ 22) ..	29
3. LE PREMIER DEGRÉ DE LA CONSCIENCE FAUSSÉE. LA VICIOSITÉ DE LA CONSCIENCE EU ÉGARD AUX « NORMES SPÉCIALES » QUI RESSORTISSENT A L'ORDRE PHÉNOMÉNAL	33
● Les « sujets » de la conscience faussée (§ 23)	33
● Existence et définition de la conscience faussée dans l'ordre phénoménal (§ 24)	34
● La rectitude apparente de la conscience dans l'ordre phénoménal (§ 25)	35
4. LE SECOND DEGRÉ DE LA CONSCIENCE FAUSSÉE. LA VICIOSITÉ DE LA CONSCIENCE EU ÉGARD AUX NORMES FONDAMENTALES QUI RESSORTISSENT A L'ORDRE DES NATURES ..	36
● Précisons le vocabulaire (§ 26)	36
● La viciosité radicale affectant la conscience collective : négation de l'existence de normes structurant la morale (§ 27-29)	38
5. LES CONSÉQUENCES DE LA CONSCIENCE FAUSSÉE QUANT A L'OBSERVATION QUI PEUT EN ÊTRE FAITE A PARTIR DE L'EXTÉRIORITÉ	47
● La conséquence objective (§ 30)	47
● Les conséquences « subjectives » (§ 31)	49
● Il peut être impossible de déterminer avec une « certitude absolue » la qualification morale d'un acte observé à partir de l'extériorité (§ 34)	53

CHAPITRE III. — L'ORDRE THEOLOGAL ET LA CONSCIENCE FAUSSEE. L'HERESIE	59
1. LE SCHÉMA DE L'ANALOGIE ENTRE L'ACTE HUMAIN CONSIDÉRÉ AU POINT DE VUE MORAL, ET L'ACTE DE FOI THÉOLOGALE	60
● La correspondance entre l'acte humain en général et l'acte de la Foi théologique envisagée analytiquement (§ 35)	60
● La correspondance entre l'acte humain en général et l'acte de la Foi théologique envisagée fonctionnellement (§ 36)	63
2. L'IDENTITÉ DE STRUCTURE S'ÉTEND-ELLE AUX VICIOSITÉS QUI PEUVENT AFFECTER L'ACTE HUMAIN EN GÉNÉRAL ET L'ACTE DE LA FOI THÉOLOGALE ?	64
● Argument fondé sur la nature de la Foi théologique (§ 37)	64
● Argument fondé sur la structure de la Foi théologique (§ 38)	65
3. L'ANALOGIE ENTRE L'ACTE HUMAIN EN GÉNÉRAL ET L'ACTE DE LA FOI THÉOLOGALE EST CONFIRMÉE PAR LA CORRESPONDANCE OBSERVÉE ENTRE L'HÉRÉSIE ET LE PREMIER DEGRÉ DE LA CONSCIENCE FAUSSÉE (§ 39-41)	67
4. CETTE ANALOGIE DOIT ÊTRE ÉTENDUE A LA VICIOSITÉ QUI TIENT AU SECOND DEGRÉ DE LA CONSCIENCE FAUSSÉE (§ 42-43)	72
5. AU SECOND DEGRÉ DE LA CONSCIENCE FAUSSÉE DOIVENT CORRESPONDRE, POUR L'EXERCICE DE LA FOI THÉOLOGALE, DEUX VICIOSITÉS (§ 44-46)	75
SOMMAIRE	79

NOTE SUR LA DISTINCTION

" MATERIALITER - FORMALITER "

Cette distinction, explicitée par le P. GUÉRARD des LAURIERS dans le but de déterminer avec précision la situation de l'autorité dans l'Eglise depuis Paul VI, a suscité quelques questions. Nous croyons donc utile d'en manifester la signification et la portée d'une manière un peu détaillée.

L'Eglise est à la fois une société humaine et le Corps Mystique du Christ ¹.

L'unité entre ces deux aspects provient de l'ordination objective de l'Eglise-société humaine à l'Eglise-Corps Mystique. Il y a d'ailleurs là deux points de vue différents sur une même réalité, l'Eglise, et non pas deux réalités séparées.

Ces deux aspects se retrouvent dans les différents éléments de l'Eglise. En ce qui concerne le Pape, le cardinal saint Robert BELLARMIN, Docteur de l'Eglise, l'exprime ainsi :

« ... cardinales dum pontificem creant, exercent suam auctoritatem, non supra pontificem quia nondum est, sed circa materiam, idest circa personam quam per electionem quodammodo disponunt, ut a Deo pontificatur formam recipiat ; ... » (De Romano Pontifice, L. II, c. 30)².

¹ Cette doctrine traditionnelle a été rappelée avec vigueur par le Pape Pie XII dans l'encyclique *Mystici Corporis* du 29 juin 1943.

² « ... les cardinaux, lorsqu'ils créent le pontife, exercent leur autorité non pas sur le pontife, puisqu'il n'est pas encore, mais sur la *matière*, c'est-à-dire sur la personne qu'ils disposent en quelque manière par l'élection, pour qu'elle reçoive de Dieu la forme du pontificat ;... » (*Du Pontife Romain*, L. II, c. 30) (C'est nous qui soulignons, dans cette citation).

L'élection dispose en quelque manière la matière, c'est-à-dire la personne apte à être élue : tel est l'aspect Eglise-société humaine dans le cas du Pape.

Mais cela, *pour* qu'elle reçoive de Dieu la forme du Pontificat : tel est l'aspect Eglise-Corps Mystique.

C'est ce *pour* qui exprime l'ordination du premier aspect au second.

Ce sont tout simplement ces deux éléments, traditionnels on le voit, qui définissent les deux expressions : « pape matériellement », « Pape formellement ».

Le sujet élu, considéré selon cette détermination et abstraction faite d'éventuelles déterminations ultérieures, est « pape matériellement ».

Le sujet qui possède la forme du Pontificat est, par cela, « Pape formellement ».

Cette dernière appellation va de soi. La première, nous allons le voir, est tout aussi justifiée.

D'abord, elle exprime la corrélation habituelle entre la matière et la forme : les déterminations qui appartiennent à un sujet, sans en être la forme, se tiennent du côté de la matière. Elles constituent le sujet « matériellement ».

Ensuite, et plus spécifiquement, le sujet élu possède par son élection une référence immédiate, dans son ordre, à la forme du Pontificat : car, en vertu de l'ordination de l'Eglise-société humaine à l'Eglise-Corps Mystique, le sujet désigné par l'élection des cardinaux est objectivement destiné à recevoir la forme du Pontificat. Or le couple « matière-forme » désigne bien habituellement un élément moins déterminé et la détermination ultérieure à laquelle il est référé.

Ces dénominations étant fixées, nous pouvons ajouter quelques précisions concernant chacun des termes de la distinction.

L'effet formel de la désignation par le conclave, c'est d'insérer le sujet élu dans l'Eglise-société humaine : à la première place. Et par le fait même, en vertu de la constitution de l'Eglise, ce sujet est objectivement ordonné à recevoir la forme du Pontificat.

La forme du Pontificat, c'est l'Autorité du Pape. Cette Autorité est diversifiée en trois « pouvoirs » (de sanctification, de Magistère, de juridiction) dont l'exercice respectivement spécifié requiert l'assistance habituelle de Jésus-Christ à titre d'élément constitutif. C'est ainsi, comme le disait Pie XII, que « le Christ est à bon droit le seul à conduire l'Eglise et à la gouverner »³.

Il ne suffit pourtant pas de manifester la signification des deux expressions : « pape matériellement », « Pape formellement ». Il reste à montrer que l'expression « pape matériellement » ne désigne pas seulement une abstraction, mais bien un sujet qui peut réellement exister sans être « Pape formellement ».

Dans un composé hylémorphique, seul l'élément matériel appelé *disposition ultime* ne peut subsister sans la forme : car cet élément, tout en ayant un rôle matériel et dispositif à l'égard de la forme, est cependant l'effet de celle-ci dans l'ordre de la causalité formelle. Il y a interdépendance des causes⁴.

Qu'en est-il dans notre cas ? Il est clair que l'élection n'a pas raison de disposition ultime, au sens métaphysique qui vient d'être rappelé, par rapport à la forme du Pontificat.

De fait, l'élection est l'effet propre des électeurs, et elle place par elle-même le sujet à la tête de l'Eglise-société humaine : cet ensemble n'est donc en aucune manière effet formel de la forme du Pontificat, et n'est donc pas une disposition ultime à celle-ci.

En outre, l'unité entre l'Eglise-société humaine et l'Eglise-Corps Mystique n'est pas l'unité métaphysique d'une *nature*, où les éléments abstraitement distingués sont *essentiellement* ordonnés. Cette unité est le fruit de la volonté positive de Jésus-Christ qui ordonne objectivement entre eux deux aspects de soi divers pour constituer l'Eglise.

Il n'est donc pas impossible qu'un sujet soit « pape matériellement » sans l'être « formellement ».

³ *Mystici Corporis*. Cf. « Les enseignements pontificaux », Desclée, *l'Eglise*, vol. II, p. 677, n° 1037.

⁴ Sur cette question on peut consulter : Garrigou-Lagrange, *Le Réalisme du Principe de Finalité*, pp. 336-366.

Comment cela se peut-il ? Il suffit que le sujet fasse obstacle à la réception de la forme du Pontificat en désertant la disposition ultime à cette forme.

Et puisque la forme du Pontificat est communiquée par Dieu au sujet élu pour qu'il gouverne l'Eglise en vue de son Bien commun, on peut caractériser la disposition ultime à cette forme comme étant l'intention habituelle de réaliser ce Bien.

Il nous reste à observer que l'absence de cette intention n'est pas par elle-même un obstacle à la validité de l'élection.

D'une part, cette intention étant une disposition ultime à la forme du Pontificat, et donc n'existant qu'avec et par elle, elle ne peut être une condition requise avant l'élection, qui n'est elle-même qu'une disposition antécédente à la forme du Pontificat.

D'autre part, ce qui en définitive s'oppose à la validité de l'élection, du côté de sa réception dans le sujet, c'est l'absence de volonté de recevoir l'Autorité soit directement, par le refus ; soit par incapacité physique, comme dans la folie ; soit par cette incapacité « morale » qu'est l'absence de foi : le sujet ne peut alors pas accepter l'Autorité puisqu'il en ignore la nature.

L'intention habituelle de réaliser le Bien de l'Eglise concerne la fin de l'Autorité, et non l'Autorité elle-même. Son absence dans le sujet ne fait donc pas obstacle à la réception valide de l'élection.

Nous pouvons donc conclure en observant que les actes de Paul VI montrent que ce dernier, d'une manière habituelle, n'avait pas l'intention de réaliser le Bien de l'Eglise. On doit donc affirmer qu'il n'était pas Pape formellement. Et tant qu'on ne prouvera pas davantage, avec précision et d'une manière certaine, on doit maintenir que Paul VI était pape matériellement.

Abbé Bernard LUCIEN.

SUR LA NOTION D'INFAILLIBILITÉ

La notion d'infaillibilité joue un rôle important dans la démonstration du fait que le cardinal MONTINI cessa d'être Pape *formaliter*, au moins à partir du 7 décembre 1965 (*Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, pp. 13-16). Nous devons, à ce propos, relever un sophisme par lequel certains de nos lecteurs se sont laissés déconcerter.

ENONCE DU SOPHISME

« Relève du « *magistère ordinaire infallible* » de l'Eglise tout enseignement qui a été donné par les évêques *toujours* et *partout* (On dit aussi que c'est l'enseignement donné par le « Magistère dispersé »). L'unanimité des évêques est donc requise (ou plus exactement la quasi-unanimité puisqu'il y a eu des évêques hérétiques).

Mais il ne faut pas oublier le mot « *toujours* ». L'unanimité à un moment donné ne suffit pas ; il faut aussi qu'il y ait accord exact avec ce qu'ont enseigné les évêques *des temps passés*. »

L'auteur conclut :

« Les enseignements du concile Vatican II ne relèvent pas du Magistère infallible de l'Eglise, *parce que* [c'est nous qui soulignons] ces enseignements ne s'accordent pas de manière évidente à ceux du passé et même les contredisent souvent. » [*De Rome et d'ailleurs*, N° 5, p. 14].

EXPOSE ET RESOLUTION DU SOPHISME

● Le sophisme est, en général, un raisonnement faux, susceptible d'induire en erreur, quoi qu'il en soit de l'intention de l'auteur.

En l'occurrence, quoi qu'il paraisse au premier abord, il y a, sinon raisonnement, au moins inférence ; parce qu'il y a deux notions en présence. Et il y a sophisme parce que l'ordre entre ces deux notions est inversé. L'ordre qui est présenté comme allant de soi, en fait, est erroné.

● Définition des deux notions dont l'ordre est sophistiqué.

— Une affirmation émanant d'une personne physique ou morale peut être considérée : soit quant au contenu qui en est l'objet, soit quant au sujet d'où elle procède. Une même affirmation a donc des qualifications qui sont de deux sortes : les unes, « objectives », en concernent le contenu ; les autres, « subjectives », en concernent l'origine. Ces deux sortes de qualification sont, par nature, irréductibles l'une à l'autre, bien que les qualifications elles-mêmes interfèrent entre elles.

— En ce qui concerne telle affirmation du Magistère de l'Eglise, *l'inerrance* est une qualification « objective », *l'infailibilité* une qualification « subjective ».

L'inerrance consiste en ce que l'affirmation considérée ne contient pas d'erreur. Cette affirmation est conforme au Dépôt révélé ; ou bien, elle précise, et pour autant définit, le Dépôt révélé.

L'infailibilité consiste en ce que le « sujet » [Pape, Concile, Evêques dispersés ou réunis...] qui pose cette affirmation, le fait en de telles conditions que, de par l'assistance du Saint-Esprit, il ne peut pas se tromper. Ces conditions SUBJECTIVES sont *tout autre chose que l'inerrance*. Elles sont objet d'observation ; elles peuvent être constatées, contestées...

● L'ordre véritable entre les deux notions d'inerrance et d'infailibilité.

— L'ordre véritable est celui qui doit être réalisé dans la réalité.

— Or, c'est pour que les croyants soient assurés de l'inerrance, que Dieu a institué, dans et par l'Eglise, le charisme et les conditions de l'infailibilité. Faire dépendre l'infailibilité de l'inerrance, ce serait donc, *a priori* et au point de vue de la Sagesse divine, rendre vaine l'infailibilité.

— La même conclusion se trouve établie, *a posteriori*, par trois raisons.

Si en effet l'infaillibilité se réduisait à un constat d'inerrance, il en résulterait trois difficultés.

1) Tout croyant serait « infaillible », puisque « rien de faux ne peut être sous la lumière de la Foi ». Or, c'est en un tout autre sens, propre au Magistère, qu'on entend communément l'infaillibilité.

2) Au moment où le Magistère énoncerait telle affirmation, le critère de vérité serait, pour cette affirmation, la conformité que celle-ci soutiendrait avec ce qui est déjà défini. A qui reviendrait de déclarer cette conformité ? Serait-ce au Magistère ou aux fidèles ? Si on tient que cela revient au Magistère, il faut supposer que le Magistère serait infaillible en l'acte même où il procéderait à cette déclaration. Et cette infaillibilité, qui déciderait de la conformité, n'en pourrait donc pas dépendre. Et si on tient que faire cette déclaration de conformité revient aux fidèles, ce seraient eux les fidèles qui décideraient *hic et nunc* de l'infaillibilité du Magistère, et qui par conséquent seraient le Magistère du Magistère.

3) Le critère de conformité dont il vient d'être question consiste dans le « *toujours* » sur lequel insiste l'auteur que nous critiquons. Or, ce « *toujours* » s'étend à l'avenir aussi bien qu'au passé. On ne pourrait donc, d'après ce critère, savoir qu'à la fin du temps si telle affirmation du Magistère ordinaire est posée infailliblement. Par exemple, l'existence de Dieu n'a jamais été définie infailliblement par le Magistère extraordinaire. Est-elle définie infailliblement par le Magistère ordinaire ? Il est impossible de répondre affirmativement si, comme le veut notre auteur, on subordonne l'infaillibilité à l'inerrance. Qui sait en effet si, à partir de Vatican III que le cardinal WOJTYLA prépare pour célébrer l'homme de l'an 2000, l'église enfin adulte n'affirmera pas que l'existence de Dieu est sub conditionnée par celle de l'homme... ? Quelle imprudence pour le présent, et quelle crainte pour l'avenir en ce qui concerne la notion même de Magistère ordinaire, si on affirmait « *prématurément* » que l'existence de Dieu est dès maintenant définie, par ce Magistère ordinaire, infailliblement.

— L'ordre véritable, celui qui est institué dans l'Eglise par Dieu Lui-Même, consiste donc en ce que l'infaillibilité est ordonnée à

l'inerrance. L'infailibilité doit entraîner que, pour le bien des fidèles, l'inerrance soit réalisée. En sorte que, de l'infailibilité, observable et observée, on conclut, avec la certitude même de la Foi, que l'affirmation proposée exprime la vérité. L'inerrance se présente donc, au regard de la Foi vivante, *comme étant la conséquence* de l'infailibilité. C'est donc par nature que, dans la réalité, l'inerrance ne peut pas être la condition de l'infailibilité.

● L'ordre sophistiqué entre les deux notions d'inerrance et d'infailibilité.

— Lorsque deux phénomènes sont tels que A entraîne B, il y a évidemment, entre A et B, deux ordinations entre elles opposées. La première concerne la réalité, et l'observation qui peut en être faite, à savoir : B est la *conséquence* de A. La seconde ordination concerne l'analyse réflexive, c'est-à-dire celle qui peut être faite *a posteriori*. On observe B, et on se pose la question de savoir si A existe. Alors, à ce nouveau point de vue, qui est celui de l'épistémologie, B est la *condition* de A. L'ordination réelle qui est une « conséquence » est lue, réflexivement, comme étant une « condition ». Et, d'une manière plus précise, c'est seulement si B est la *conséquence* NECESSAIRE de A, que l'on peut conclure : l'existence de B est la condition de l'existence de A.

— Le sophisme consiste en l'occurrence à passer subrepticement de l'ordre réel à l'ordre réflexe, de la Foi vivante à l'épistémologie de la Foi.

L'infailibilité (A) entraîne l'inerrance (B). Voilà l'ordre réel qui correspond à la Foi vécue ; l'inerrance est la *conséquence* de l'infailibilité (1). Et voici l'ordre réflexe qui, censément du moins, correspond à l'épistémologie de la Foi : l'inerrance est la *condition* de l'infailibilité (2). Or c'est à ce second point de vue que se place l'auteur pour écrire, et d'abord pour penser, ce que nous avons appelé l'« énoncé du sophisme ». Si en effet on pose, sans toutefois l'expliciter, que « l'inerrance est la condition de l'infailibilité » (2), alors il est bien exact que « les enseignements de Vatican II ne relèvent pas du Magistère infailible de l'Eglise, *parce que* ces enseignements [contredisent la vérité] ».

Le *parce que*, que nous soulignons, suppose expressément la clause (2), que nous répétons, à savoir que l'inerrance est la condition de l'infailibilité. Or cela n'est pas vrai *absolument*. Pour que B, qui est dans la réalité la *conséquence* de A, soit *réellement* la *condition* de A, il faut que B soit la conséquence **NECESSAIRE** de A. Pour que l'inerrance d'une affirmation fût la *condition* pour que cette affirmation « relevât du Magistère infailible », il faudrait que « relever du Magistère infailible » entraînât **NECESSAIREMENT** cette inerrance. Or, il n'en est pas ainsi. Une proposition peut « relever du Magistère infailible » en raison des conditions de promulgation, et cependant être fausse, si précisément, en fait, ce Magistère est « pseudo ».

— On voit donc que la présentation sophistiquée de la doctrine concernant l'infailibilité a pour effet d'écarter *a priori* l'hypothèse qui correspond précisément à la réalité. Il est évident que, si dans l'Eglise tout est en ordre, une proposition erronée ne peut pas être affirmée par le Magistère avec la note d'infailibilité. Voilà certes un beau truisme ! Rappeler ce truisme devrait du moins ne pas contribuer à éluder la délicate question de l'infailibilité, question que la crise de l' « église » pose avec encore plus d'acuité.

CONCLUSIONS

1. C'est un sophisme que de poser l'inerrance comme étant, dans la réalité, une *condition* de l'infailibilité. Car, au point de vue de la Foi vivante, c'est la certitude de l'inerrance qui découle de l'infailibilité, qui est une *conséquence* de l'infailibilité, celle-ci étant, par les conditions qui en sont précisées, à la fois observable et observée.

Les *conditions* de l'infailibilité ont été précisées par le Concile Vatican I, dans la Constitution *Pastor æternus*, pour le Magistère *extraordinaire*. Il est beaucoup plus délicat de les préciser pour le

Magistère *ordinaire*. Mais cette difficulté ne constitue pas une raison suffisante pour ruiner, dans le cas ordinaire, la notion même de Magistère.

2. Le périodique *De Rome et d'ailleurs*, re-né des cendres du *Courrier de Rome* par une sorte de sur-conception englobante, a manifestement exprimé son allégeance au cardinal WOJTYLA. Il n'est pas surprenant qu'étant inféodé à ce qui est double, cette revue soit acculée au sophisme pour dédouaner le concile qu'inspira le père du mensonge.

M.-L. GUÉRARD des LAURIERS, o.p.

NOTULES

Ces notules, nous l'espérons, contribueront à instruire nos lecteurs, tout en les détendant.

Les sujets traités, des plus divers, ne sont pas sans importance. Mais ils sont exposés avec brièveté, pour servir de point de départ à la réflexion personnelle et à la méditation de chacun.

A celui qui veut comprendre, souvent peu de mots suffisent.

◆ **ADULATION.** — Dans ses *Principes de la Direction Spirituelle* (Editions du Cèdre, 1951, pp. 85-86), l'abbé BERTO, docteur en théologie, théologien privé de Mgr LEFEBVRE durant le concile Vatican II, expose les trois excès contraires à l'obéissance.

Ces trois excès peuvent se retrouver dans notre attitude vis à vis de tout homme éminent, constitué en dignité.

Les voici :

1) Le parti-pris de déplaire, l'arrogance ou simplement l'affectation d'éloignement à l'égard des supérieurs.

2) La servilité, l'esprit de louange, plus contraire à l'obéissance que la raideur, en ce qu'il peut tromper les Supérieurs sur eux-mêmes.

3) Le défaut le plus dangereux de tous est la complaisance d'esprit, qui tend à faire de l'autorité, en des matières de soi soumises à la raison et à la conscience, la règle de la vérité.

Rappels opportuns !

C'est nous qui avons souligné quelques passages.



◆ **EMULATION.** — Depuis quelques temps, un certain ronronnement semble s'être établi dans beaucoup de revues traditionalistes.

Les causes en sont diverses, mais l'une paraît aussi évidente que grave : il s'est installé chez plusieurs traditionalistes, « chefs de file » ou non, un état d'esprit chagrin doublé d'une susceptibilité pathologique tendant à rendre impossible la saine critique (sans laquelle il n'y a pas de vraie tradition) des positions du voisin ou du frère de combat. Lorsque l'on s'avise de rejeter — en disant pourquoi — telle position soutenue par une « personnalité », on est accusé d'être contre elle, de l'attaquer, voire (nous n'inventons pas) d'attaquer le Christ !

Un tel état d'esprit est déplorable, et bien propre à ôter en peu de temps, s'il persistait, toute valeur et toute crédibilité à la résistance catholique.

Voilà pourquoi nous nous permettons de relever, ici ou là, quelques positions ou assertions qui nous paraissent erronées : non pas contre les œuvres ou les personnes, mais au contraire pour elles, et pour le bien commun.

Ce sera, croyons-nous, le moyen d'une saine émulation intellectuelle, pour le plus grand bien de tous.



◆ **L'ACCUEIL FRATERNEL DE NOS « CAHIERS ».** — Plusieurs périodiques nous ont réservé un accueil fraternel, ou au moins ont tenu à faire

connaître notre existence, ou la publication de la thèse du P. GUERARD des LAURIERS à leurs lecteurs.

Nous tenons à les remercier, et à signaler ici-même ceux qui sont parvenus à notre connaissance :

- Contre-Révolution ;
 - Didasco (Belgique) ;
 - Prof. Thomas MOLNAR dans *Monde et Vie* ;
 - Introïbo ;
 - Simple Lettre du R.P. VINSON ;
 - Bulletin du S.E.C.ROM. de Nice ;
 - Semaine Paroissiale de Bugny de l'Abbé FROEHLI ;
- et aux dernières nouvelles, et à notre surprise... *Le Figaro*.

*
**

◆ L'ACCUEIL DE NOS « CAHIERS » : LE TRADITIONALISME SOCIOLOGIQUEMENT INSTALLÉ. — C'est donc une loi sociologique.

Ce qui ne veut d'ailleurs pas dire que les agents n'y engagent pas leur responsabilité morale.

M. MADIRAN l'avait signalée comme un fait, dans les années cinquante, à propos du « catholicisme sociologiquement installé » (qui était le « catholicisme » de gauche). Ce dernier faisait (et fait encore) systématiquement le silence sur toute une partie de la pensée catholique. Précisément, sur la partie la plus traditionnelle.

M. MADIRAN s'est beaucoup élevé contre cette attitude.

Aujourd'hui, c'est le traditionalisme installé, y compris M. MADIRAN et Itinéraires, qui nous applique le même procédé : le mur et parfois la consigne du silence, éventuellement accompagnés de dénigrement où nous ne sommes évidemment pas publiquement nommés — ce serait nous faire connaître — et allant, de la part d'ecclésiastiques, jusqu'au chantage passé aux actes auprès de notre imprimeur, puis à l'interdiction de la diffusion dans les centres de Messes qui « dépendent » d'eux. Com-

me autrefois, pour les revues traditionalistes, dans les Eglises...

On peut donc, en 1979, publier une étude de plus de cent pages du P. GUERARD des LAURIERS sur la crise actuelle, et en annoncer d'autres, sans que les lecteurs d'Itinéraires n'en soient informés ; ni ceux du *Combat* de la Foi ; ni ceux de *Fideliter*.

Cette liste n'est pas exhaustive ; mais ces trois représentants du traditionalisme installé sont typiques pour avoir joint à leur silence informatif et doctrinal quelque campagne contre nous.

Ce n'est pourtant pas que les Directeurs de ces périodiques soient incapables de comprendre l'importance d'une telle publication :

En 1970 (Itinéraires N° 143 p. 204) M. MADIRAN classait le P. GUERARD des LAURIERS parmi les penseurs (contemporains) « de la première catégorie ».

L'Abbé COACHE, dans son numéro 38 (29 janvier 1977) reconnaissait en lui un « grand théologien » (p. 5).

Quant à l'Abbé AULAGNIER, serait-il insensible à l'appréciation de Mgr LEFEBVRE qui écrivait le 2 février 1977 :

« Qui mieux que le P. GUERARD des LAURIERS peut apporter une contribution avérée à la solution de ce problème ? ». (Il s'agissait alors du problème de la validité du N.O.M.).

C'est donc bien sinon la conspiration du silence, au moins la connivence dans le silence. La thèse du P. GUERARD des LAURIERS vient déranger un certain nombre de slogans et manifester la fausseté de certaines positions où le traditionalisme sociologique se croyait confortablement installé.

De cela, il ne veut pas.

Il serait bien affligeant que le traditionalisme installé en soit arrivé à cet état de décrépitude.

Mais c'est seulement en abordant franchement les problèmes doctrinaux fondamentaux que nous avons posés, que les « chefs de file » prouveront le contraire. C'est ce que nous souhaitons ardemment.

**

◆ CHARITE INTELLECTUELLE. —

Nous espérons bien profiter dans nos travaux de la prière qu'a adressée pour nous au Seigneur un écrivain de talent, publiciste et directeur de Revue, dont nous saluons au passage les nombreux services rendus à la « Réforme intellectuelle et morale ».

Curieusement, cette prière demande la charité intellectuelle... pour les autres.

Plus curieusement encore, cette prière se trouve incluse dans un petit pamphlet dont la méchanceté n'a d'égal que le ridicule.

L'auteur a sans doute voulu nous montrer, en acte, ce qu'était l'absence de charité intellectuelle.

Pour nous, nous voyons la règle de la charité intellectuelle dans la « supposition préalable » inscrite en tête des Exercices Spirituels de Saint Ignace (avec lesquels, il est vrai, l'auteur dont nous parlons n'est pas très familier) :

« Il faut présupposer que tout homme vraiment chrétien doit être plus disposé à justifier une proposition obscure du prochain qu'à la condamner. S'il ne peut la justifier, qu'il sache de lui comment il la comprend ; s'il la comprend mal, qu'il le corrige avec amour ; et si cela ne suffit pas, qu'il cherche tous les moyens convenables pour le mettre dans la voie de la vérité et du salut. »

Que le Bon Dieu nous accorde de faire nôtre cette règle si sage, que nous dédions à notre pamphlétaire.

**

◆ L'ŒIL PERÇANT. —

Ce publiciste de quelque renom nous fait part d'une découverte navrante : une « véritable campagne de rumeurs,

de petits papiers, de diffamations et d'insultes plus ou moins chuchotées qui est présentement organisée contre Mgr LEFEBVRE. »

Seul l'œil perçant de notre publiciste a permis de découvrir cette campagne, cette « marée noire » dont il nous donnait les dernières nouvelles en septembre-octobre : « calomnies », « malveillances », « vilénies rampantes » contre lui-même (et contre d'autres) et à travers lui, contre Mgr LEFEBVRE, principalement visé.

Bien sûr, dans toute la mesure où cette campagne de calomnies et d'insultes existe, elle est fort condamnable, comme le sont toujours la calomnie et l'insulte.

Comme le sont par exemple l'insulte qui consiste à gratifier de l'étiquette infamante « insulteur de... » celui qui ne l'est pas, et la calomnie qui attribue à quelqu'un le propos de « lancer auprès du public l'insulteur de... » alors que son propos est tout autre.

En revanche, l'œil perçant de ce publiciste n'a pas encore aperçu la parution des Cahiers de Cassiciacum, ni la publication dans le numéro 1 de la thèse du P. GUERARD des LAURIERS.

Peut-être M. KERALY — « un qui sait », d'après une réflexion confiée sur un air entendu au lecteur dans Itinéraires N° 235, p. 34 — pourra-t-il le renseigner ?

**

◆ IL N'Y A PAS PARALLELE, MAIS CONTRADICTION. —

Dans le numéro 1 des Cahiers de Cassiciacum (note 43, pp. 53-54), paru en mai, le P. GUERARD des LAURIERS signale une erreur importante commise par M. MADIRAN dans le numéro 229 d'Itinéraires.

M. MADIRAN établit le parallèle entre Sixte QUINT publiant son édition de la Vulgate (édition dont plusieurs théologiens, dont S. Robert BELLARMIN, s'alarmèrent beaucoup) et PAUL VI promulguant le Novus Ordo Missæ.

Ce parallèle visait à montrer que PAUL VI a pu rester Pape, comme on l'admet pour SIXTE QUINT, tout en commettant un « abus de pouvoir » en publiant le N.O.M.

Or précisément, il n'y a pas parallèle mais contradiction entre SIXTE QUINT et PAUL VI.

Car PAUL VI a promulgué le N.O.M. ; SIXTE QUINT n'a pas promulgué son édition de la Vulgate.

L'erreur de M. MADIRAN est d'autant plus étrange qu'il renvoie à l'article de M. BARROIS dans Itinéraires N° 209. Or, à la page 96 de cet article M. BARROIS écrit : « Il (SIXTE QUINT) renonça à promulguer la Bulle qui déclarait son édition seule authentique et en imposait l'usage à l'exclusion de tout autre... ».

Nous avons vu trop souvent M. MADIRAN prendre à partie, à juste titre, des auteurs à qui il signalait des erreurs graves et qui refusaient de les corriger, pour n'être pas convaincus qu'il rectifiera tout prochainement celle-ci. Nous demeurons étonnés que ce ne soit pas déjà fait.

**

◆ UNE ERREUR RUINEUSE ET CATASTROPHIQUE. —

« C'est une question cruciale... elle doit être tirée au clair... »

(J. MADIRAN,

Itinéraires N° 208, p. 1)

Aux pages 16 et 17 d' Itinéraires N° 205 M. MADIRAN cite, en un bref article repris dans le numéro 208, pp. 1 et suiv., un passage du catéchisme de S. PIE X (passage qui se trouve à la page 130 de l'édition d'Itinéraires. Rappelons que S. PIE X a écrit ce catéchisme avant d'être Pape, avant d'être PIE X. Ce n'est donc pas un acte du Magistère).

Voici ce passage :

« Le pape est infaillible seulement lorsque, en sa qualité de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, en vertu

de sa suprême autorité apostolique, il définit, pour être tenue par toute l'Eglise, une doctrine concernant la foi ou les mœurs. »

Et M. MADIRAN ajoute, dans la note 1, page 17 :

« On remarquera d'ailleurs que le Catéchisme de S. PIE X transcrit ici littéralement la définition de Vatican I. ».

(Une coquille a fait écrire : Vatican II.).

Tout le monde comprend, d'autant que c'est sur ce point que porte l'argumentation de M. MADIRAN, que les mots : seulement lorsque se trouvent dans la définition de Vatican I.

Or ils n'y sont pas.

La définition conciliaire est restreinte au cas du Magistère extraordinaire, mais elle n'est pas restrictive. Elle laisse ouverte la question du Magistère ordinaire du Pape.

« En de telles matières (il s'agissait précisément du Magistère), toute erreur, fût-elle excusée quant à ses auteurs par leur bonne volonté et par leur dévotion, est objectivement ruineuse et catastrophique. ».

C'est ce qu'écrivait M. MADIRAN en mai 1970.

Cela nous paraît la plus pure vérité.

Et, confiants dans cette affirmation de M. MADIRAN lui-même, nous sommes convaincus qu'il rectifiera comme il convient cette erreur dans un tout prochain numéro.

**

◆ COURAGEUX, MAIS PAS TEMERAIRE. —

Un « combattant de la Foi » a assisté ces derniers temps à un « endurcissement qui caricature la Tradition au moyen d'une théologie soit fumeuse soit toute subjective et faisant fi des grands principes classiques et objectifs ».

Il ne signale d'ailleurs aucun exemple concret de cette « théologie fumeuse, subjective, et faisant fi ». C'est bien dommage ; nous aurions pu voir avec quelle habileté ce digne combattant de la Foi aurait dissipé les fumées et mis en lumière le subjectivisme, tout en manifestant quels sont ces grands principes qui sont négligés.

A moins qu'il ne soit lui-même pas très assuré des principes « classiques et objectifs » sur lesquels il s'appuierait pour ce combat d'assainissement : courageux, mais pas téméraire. Crions haro sur le baudet, mais n'entrons pas trop dans le vrai combat.

**

◆ UNE DISTRACTION ? —

Absorbé par son combat (en imagerie) contre la théologie fumeuse et subjective, ce bon soldat n'a pas (pas encore) remarqué la parution des Cahiers de Cassiciacum ; ni la thèse du P. GUERARD des LAURIERS dont l'importance ne peut échapper qu'à un esprit embrumé dans la fumée (théologique ou non) et le subjectivisme.

Mais il va certainement faire part sous peu à ses lecteurs de ses judicieuses remarques critiques, à la lumière des « principes classiques et objectifs » qu'il manie avec tant de dextérité.

Et, grâce à ce petit retard, il pourra d'un seul coup tenir compte des deux premiers Cahiers de Cassiciacum.

A propos, il nous paraît que le titre de Docteur, dans l'Eglise, n'est pas un bouclier qui dispenserait de répondre aux questions, mais bien plutôt un titre et un devoir supplémentaire pour le faire. (Cf. S. Thomas, Quodlibet. III, a. 9).

**

◆ PAS INTERDITE ? — Dans son bulletin Le Combat de la Foi, N° 51 du 24 septembre 1979, M. l'Abbé COACHE écrit en page 8, en citant un article-réponse rédigé par lui-même et publié

dans le Journal de la Grotte (de Lourdes) de la mi-juillet :

« et notez bien que la Messe Traditionnelle, en dépit de tout ce que l'on peut raconter, n'a jamais été interdite par Rome. ».

Cette affirmation est évidemment erronée. En effet, dans son discours consistorial du 24 mai 1976, Paul VI déclarait (c'est nous qui soulignons) :

« L'adoption du Nouvel Ordo Missæ n'est certainement pas laissée à la libre décision des prêtres ou des fidèles. ...Le nouvel Ordo a été promulgué pour prendre la place de l'ancien, après une mûre délibération et afin d'exécuter les décisions du concile. De la même manière, notre prédécesseur saint Pie V avait rendu obligatoire le Missel révisé sous son autorité après le concile de Trente. La même prompte soumission, nous l'ordonnons, au nom de la même autorité suprême qui nous vient du Christ, à toutes les autres réformes liturgiques, disciplinaires, pastorales, mûries ces dernières années en application des décrets conciliaires. »

Nous connaissons trop le culte que M. l'Abbé COACHE voue à la Vérité pour douter un instant qu'il rectifiera son erreur dans son prochain numéro. Nous nous permettons de demander s'il ne faudrait pas publier aussi cette rectification dans le Journal de la Grotte. En effet, une affirmation aussi évidemment fausse, énoncée par une « personnalité-chef-de-file » si en vue pourrait bien donner aux lecteurs de ce journal — qui ont d'ailleurs eux aussi droit à la vérité — une vision toute caricaturale de la Tradition.

**

◆ « TOUTE LA VERITE, RIEN QUE LA VERITE ». —

C'est par ce slogan un peu ronflant, mais sympathique, que Fideliter définit ses objectifs dans un tract publicitaire présenté par M. l'Abbé AULAGNIER.

Est-ce bien commencer une telle entreprise que de faire le silence sur la parution d'une revue de sciences religieuses, et sur la thèse du P. GUERARD des LAURIERS qui pourtant soulève des problèmes doctrinaux de première importance ?

Nous espérons que la revue Fideliter ne fera pas mentir — dès le départ — l'étiquette qu'elle s'est choisie.

**

◆ **INTERPRETATION TRADITIONNELLE DE VATICAN II ?** — La revue argentine *Fidelidad* a la Santa Iglesia a ouvert un grand débat doctrinal sur la possibilité d'une « interprétation traditionnelle du concile ».

L'article de base, dans le N° VIII (avril-juin 1979), expose la difficulté radicale d'une telle éventualité.

Les premières réactions sont publiées dans le N° IX.

Le P. GUERARD des LAURIERS aborde cette question dans l'article qui sera publié dans le N° 3 des Cahiers de Cassiciacum.

**

◆ **RENOUVEAU ?** — La revue *Contre Révolution* (B.P. 20, 95880 Enghien) publie dans son N° 16 (septembre 1979) une enquête réalisée par ses soins, avec tout le sérieux désirable, auprès de trois cents prêtres (Paris, villes de province, campagne).

Les résultats manifestent clairement l'ampleur actuelle de la crise : nous sommes loin du renouveau ! C'est un remède efficace contre les illusions démobilisatrices dont se bercent certains traditionalistes. Exemples :

— « Dans le cas d'un accord entre JEAN-PAUL II et Mgr LEFEBVRE sur la Messe, laissant à chaque prêtre la

liberté entière de célébrer selon le rite de son choix, quel rite utiliseriez-vous ? »

Un seul prêtre sur les trois cents reprendrait le rite de Saint Pie V.

— De même, 70 % voudraient que JEAN-PAUL II maintienne la suspens a divinis qui frappe Mgr LEFEBVRE ; 20 % voudraient une excommunication ; 10 % seulement souhaitent que JEAN-PAUL II respecte les idées de Mgr LEFEBVRE (8 % au nom du libéralisme !) ; aucun ne veut d'encouragement pour lui.

Ce n'est pas d'habileté humaine ou diplomatique nous faisant aimer par le Monde que nous devons attendre le Salut, mais de la Miséricorde de Dieu que nous implorons dans la Foi.

**

◆ **SIGNE DES TEMPS ?** — Nous devons, avec tristesse, noter l'indifférence quasi générale du clergé, prêtres et séminaristes, devant la parution d'une Revue d'études de sciences religieuses (nous ne parlons pas du clergé progressiste).

Et de même, l'indifférence de ces mêmes personnes devant la thèse du P. GUERARD qui prouve que plusieurs « arguments » sur lesquels elles fondent habituellement leur position ne valent pas.

Cela côtoie, nous semble-t-il, l'aveuglement volontaire.

Relisons donc les paroles du Saint Esprit :

« Parce que tu as rejeté la science, je te rejeterai pour que tu n'exerces plus le sacerdoce. » (Osée, IV, 6.)

« Prêtres de demain », ne soyez pas des aveugles conduisant d'autres aveugles.

DANS CE NUMÉRO

— R.P. M.L. GUÉRARD des LAURIERS : LA CONSCIENCE FAUSSÉE ET LA PATHOLOGIE DE LA FOI (Première partie : L'HERESIE)	1
● Introduction	3
● Chapitre I : La nature et les normes de la conscience rectifiée	15
● Chapitre II : La nature et les normes de la conscience faussée	23
● Chapitre III : L'ordre théologal et la conscience faus- sée. L'hérésie	59
● Sommaire	79
— Abbé B. LUCIEN : NOTE SUR LA DISTINCTION « PAPE MATÉRIELLE- MENT » - « PAPE FORMELLEMENT »	83
— R.P. M.-L. GUÉRARD des LAURIERS : SUR LA NOTION D'INFAILLI- BILITÉ	87
— NOTULES	93

